

Maximilian Diesenberger

Predigt und Politik im frühmittelalterlichen Bayern

Millennium-Studien
zu Kultur und Geschichte
des ersten Jahrtausends n. Chr.
Millennium-Studies
in the culture and history
of the first millennium C.E.

Herausgegeben von / Edited by
Wolfram Brandes, Alexander Demandt,
Helmut Krasser, Hartmut Leppin,
Peter von Möllendorff, Karla Pollmann

Volume 58

Maximilian Diesenberger

Predigt und Politik im frühmittelalterlichen Bayern

Karl der Große, Arn von Salzburg
und die Salzburger Sermones-Sammlung

DE GRUYTER

Diese Publikation wurde im Rahmen des an der Bayerischen Staatsbibliothek durchgeführten und durch das Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten Vorhabens 16TOA021 – *Reihentransformation für die Altertumswissenschaften („Millennium Studien“)* mit Mitteln des DFG-geförderten Projekts *Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften – Propylaeum* im Open Access bereitgestellt.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

ISBN 978-3-11044117-8

e-ISBN (PDF) 978-3-11-043361-6

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-043333-3

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Für Christine und Felix

Vorwort

Der Predigt in der Karolingerzeit hat die historische Forschung bisher wenig Aufmerksamkeit gewidmet, obwohl im letzten Viertel des 8. Jahrhunderts eine reiche Überlieferung von Sermoneshandschriften einsetzt und der karolingische Hof die Predigt der Bischöfe und der Priester nachdrücklich förderte. Die vorliegende Arbeit hat es sich auf Basis dieser Überlieferung zur Aufgabe gemacht, die Predigt zur Zeit Karls des Großen in einen historischen Kontext zu stellen und ihren vielfältigen Gebrauch für die Politik des Herrschers zu dokumentieren. Das Manuskript ist im Sommersemester 2011 an der Universität Wien als Habilitationsschrift angenommen worden. Es wurde in den letzten Jahren erheblich überarbeitet und erweitert. Dank gebührt an erster Stelle Walter Pohl, der es mir ermöglicht hat, am Institut für Mittelalterforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften meinen Interessen für hagiographische Texte und Predigthandschriften nachzugehen. Seine Anregungen und Kritik haben wesentlich zum Gelingen des Projektes beigetragen. Im Laufe der Jahre war es mir möglich, unterschiedliche Aspekte dieses Buches mit vielen Kollegen zu besprechen. Die kritischen Anmerkungen und Hinweise von Karl Brunner, Stefan Esders, David Ganz, Martin Heinzlmann, Elke Krotz, Mayke de Jong, Rosamond McKitterick, Jinty Nelson, Karl Ubl und Clemens Weidmann sind diesem Buch sehr zugute gekommen. Mit James McCune hat sich 2004 unvorhergesehen ein Diskussionspartner für die Analyse der Sermones-Sammlung gefunden, von dessen Bemerkungen zu meinen Arbeiten ich sehr profitiert habe. Besonderen Dank möchte ich Herwig Wolfram aussprechen, der den Fortgang meiner Arbeiten mit stets freundlich gewährter Hilfe und Ermunterung begleitet hat. Seit 2011 bot der SFB 42-G18 „Visions of Community. Comparative Approaches to Ethnicity, Region and Empire in Christianity, Islam and Buddhism“ (finanziert vom Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung), einen hervorragenden Rahmen zur Diskussion über die Verflechtung von Religion und Politik über die Fächergrenzen und verschiedenen kulturellen Räume hinweg. Ohne die anregende Atmosphäre des Instituts für Mittelalterforschung in Wien wäre dieses Buch nicht zustande gekommen. Ich danke daher allen Wiener Freunden und Kollegen für anregende Diskussionen und für ihre Unterstützung. Stellvertretend seien an dieser Stelle Richard Corradini, Andreas Fischer, Cinzia Grifoni, Gerda Heydemann, Marianne Pollheimer, Bernhard Zeller und Helmut Reimitz genannt. Sophie Gruber, Lisa Mantovan und Agnes Reimitz übernahmen dankenswerter Weise die Korrektur des Manuskripts und die Arbeiten am Register. Wolfram Brandes verdanke ich außerdem die Möglichkeit, das Buch in dieser Reihe publizieren zu dürfen.

Inhalt

Vorwort — VII

Einleitung — 1

1 Arn von Salzburg und die Salzburger Sermones-Sammlung — 22

- 1.1 Erzbischof Arn von Salzburg — 22
- 1.2 Predigtsammlungen in Bayern — 26
- 1.3 Die Salzburger Sermones-Sammlung — 29
- 1.4 Entstehungszeit und Zuordnung — 30
- 1.5 Die Rezipienten der Sammlung — 35
- 1.5 Bedeutung und Nutzen hagiographischer Texte — 48

2 Die Prediger — 58

- 2.1 Bischöfe — 58
- 2.2 Priester — 66
- 2.3 Mönche und Kanoniker — 72
- 2.4 Der Herrscher als „Prediger“ — 74
- 2.5 Laien als Mahnredner — 78
- 2.6 Frauen und das Wort — 87

3 Orte des Predigens — 94

- 3.1 Synoden — 94
- 3.2 Predigtreisen — 106
- 3.3 Visitationsreisen — 109
- 3.4 Lokale Predigtgemeinschaften — 119

4 Theorie und Praxis des Predigens im frühen Mittelalter — 127

- 4.1 Das Unvermögen zu predigen — 127
- 4.2 Schwierigkeiten — 130
- 4.3 Schauspieler — 136
- 4.4 Der erfolgreiche Prediger — 142
- 4.5 Predigttheorien — 152
- 4.5.1 Der Brief des Hieronymus an Nepotian — 154
- 4.5.2 Die Regula pastoralis Gregors des Großen — 156
- 4.5.3 De doctrina Christiana des Augustinus von Hippo — 166
- 4.5.4 Die karolingische Rezeption der Schrift De doctrina christiana in Salzburg — 167
- 4.6 Predigten in der Volkssprache — 175

5	Die Predigt des Heiligen als politisches Instrument — 193
5.1	Die Viten Hugeburcs von Heidenheim — 193
5.2	Der Prediger und sein Ruf — 198
5.3	Die Vita Bonifatii Willibalds von Mainz — 201
5.4	Die Viten des Argeo von Freising — 206
6	Der Prediger und das Recht — 214
6.1	Einleitung — 214
6.2	Der bestechliche Richter — 219
6.3	Ohne Ansehen der Person — 235
6.4	Martern und Martyrium — 247
6.4.1	Emmeram von Regensburg — 247
6.4.2	Diskussionen über die Grausamkeit des Richters — 256
6.4.3	Martern und Martyrium in den spätantiken Passiones — 260
6.5	Eide und Meineide — 272
6.6	<i>Pax et concordia</i> — 278
6.7	Diskursive Strategien der Einflussnahme — 287
7	Der Prediger und der Besitz — 293
7.1	Die Wurzel allen Übels — 293
7.2	Habgier in den Passiones — 306
7.3	Habgierige Geistliche — 309
7.4	Ein Dispositiv des Gebens — 317
7.5	Armut als politische und moralische Kategorie der Predigt — 322
7.5.1	Almosen als symbolisches Kapital — 322
7.5.2	Bedeutungen der <i>elemosyna</i> — 325
7.5.3	Bedeutungen der <i>paupertas</i> — 327
7.5.4	Hierarchien predigen — 334
7.5.5	<i>Elemosyna</i> und <i>pauperes</i> — 341
7.5.6	Die Schattenseiten der Ökonomie — 345
7.6	<i>Elemosyna</i> und die Macht der Öffentlichkeit — 350
7.7	<i>Elemosyna</i> und die Macht der Prediger — 359
7.8	Almosengeben als diskursives Element der Friedenssicherung — 367
7.9	Besitz und Almosen in den hagiographischen Quellen — 370
8	Schlussbetrachtung — 376

Anhänge

Anhang 1: Inhalt der Salzburger Sermones-Sammlung — 397

Siglen — 397

Inhaltsverzeichnis der Salzburger Sermones-Sammlung — 397

Anhang 2: Editionen — 412

Vorbemerkung — 412

Handschriften — 412

Handschriften aus dem 9. Jahrhundert — 412

Handschriften aus dem 11.–15. Jahrhundert — 416

Passio sanctae Agnae brevior — 418

Passio sanctae Agathae brevior — 420

Passio sancti Nazarii brevior — 422

Passio sanctorum Iohannis et Pauli brevior — 425

Passio sanctorum Abdo et Sennes brevior — 427

Passio Syxti brevior — 429

Passio sancti Laurentii brevior — 431

Passio sancti Ypoliti brevior — 434

Passio sanctae Euphemiae brevior — 436

Passio sancti Dionysii brevior — 439

Vita sancti Amandi brevior — 441

Passio sanctae Caeciliae brevior — 445

Passio sanctae Luciae brevior — 447

Passio apostolorum Petri et Pauli brevior — 450

Sermo de natale apostolorum Petri et Pauli — 453

Quellenverzeichnis — 455

Literaturverzeichnis — 469

Register — 500

Einleitung

Das Thema der Predigt im frühen Mittelalter ist bisher in der historischen Forschung im Gegensatz zu den Predigten der Spätantike und des hohen und späten Mittelalters auf nicht sehr großes Interesse gestoßen. Für die ältere Forschung war die frühmittelalterliche Predigt von geringem historischen Wert, da sie meist nur biblische Geschehnisse kommentierte oder moralische Forderungen stellte, ohne dabei auf konkrete historische Ereignisse Bezug zu nehmen.¹ Darüber hinaus stützten sich die meist unbekannten Autoren dieser Texte hauptsächlich auf ihre spätantiken Vorlagen, die sie mehr oder weniger vollständig übernahmen. Aus diesem Grund kritisierte die ältere Forschung karolingerzeitliche Predigten u.a. als „unselbständig im Inhalt“ und „unorganisch in der Form“.² Von diesem Standpunkt aus betrachtet, überrascht es nicht, dass von den 970 erhaltenen Predigten, die nach Thomas Amos zwischen 750 und 950 entstanden sind, nur ein Bruchteil ediert wurde, und die Literatur über diese Texte überschaubar blieb – noch immer gilt die unpublizierte Dissertation von Amos aus dem Jahr 1986 als das Referenzwerk zu den karolingischen Predigten im frühen Mittelalter.³

Die Einwände der älteren Forschung gegen die historische Verwertbarkeit dieser Quellen können aber entkräftet werden. Der konstatierte Mangel an Originalität geht auf Vorstellungen des „Originalen“ und der „Authentizität“ zurück, die im 19. Jahrhundert entstanden sind und Kompilationen häufig als minderwertige kulturelle Leistungen einstufen. Es ist wahr, dass karolingerzeitliche Predigten meist auf antiken Vorlagen aufgebaut wurden. So verlangte Karl der Große anlässlich der Erstellung eines Homiliars durch Paulus Diaconus keine eigenständig verfassten Texte, sondern

1 Zu den wenigen Ausnahmen, die auf historische Ereignisse Bezug nehmen, vgl. Maximilian Diesenberger, Introduction: Compilers, Preachers and their Audiences, in: *Sermo doctorum*. Compilers, Preachers and their Audiences in the Early Medieval West, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (Sermo 9, Turnhout 2013) 1–24.

2 Rudolf Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (Detmold 1879) 1; vgl. auch Anton Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgange des vierzehnten Jahrhunderts (München 1886) 6: „In der Erklärung des Evangeliums aber, die allezeit ihre feste Stellung innerhalb der kirchlichen Liturgie behauptete, knüpfte man unmittelbar an und stellte sich Mangels der Fähigkeit zu selbständiger Produktion auf den festen Boden der patristischen Homilien. [...] Die jungen, kräftigen, aber rohen germanischen Völker waren begreiflicherweise noch nicht befähigt, geistig thätig und schaffend aufzutreten, und was etwa in früherer Zeit römische Bildung und Cultur in den germanischen und gallischen Provinzen gewirkt, das ging im Sturme der Völkerwanderung fast Alles wieder unter.“

3 Thomas L. Amos, The Origin and Nature of the Carolingian Sermon (unpublished doctoral dissertation, Michigan State University, 1983) ii. Thomas L. Amos, The audience of the early medieval sermon, in: *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (9–11 juillet 1992), ed. Jacqueline Hamesse/Xavier Hermand (Louvain-la-Neuve 1993) 1–14. Vgl. *Sermo doctorum*. Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (Sermo 9, Turnhout 2013).

er wollte lediglich die korrekte Wiedergabe der verwendeten Vorlagen und den Ausweis ihrer Autoren.⁴ Aber die Arbeit des Paulus Diaconus ist deswegen nicht als eine minderwertige Leistung anzusehen. Denn ein weiter gefasster Autorenbegriff erlaubt es, der Kompilation einen höheren Stellenwert beizumessen.⁵ Ein Kompilator konnte mit den vorgefertigten Textbausteinen, die er aus dem Steinbruch älterer Werke entnommen hatte, durchaus ein selbständiges Werk schaffen.⁶ Das war auch die Ansicht frühmittelalterlicher Autoren. Isidor von Sevilla bewertete z. B. die Arbeit des Kompilators in seinen *Etymologiae* weitaus positiver, als es die Gelehrten des ausgehenden 19. Jahrhunderts taten, indem er auf Vergil verwies:

Der Kompilator mischt die Worte eines anderen mit den eigenen, so wie die Farbenhändler in einem Mörser verschiedene vermischte Dinge zu zerstoßen pflegen. Der Dichter aus Mantua wurde einst dieses Vergehens beschuldigt, weil er Verse des Homer abgeschrieben und mit seinen eigenen vermischt hat. Und er wurde von seinen Feinden als Plünderer (*compilator*) der Alten bezeichnet. Jener antwortete ihnen, es bedürfe großer Kräfte, Herkules die Keule aus der Hand zu reißen.⁷

Auch dem Einwand, den frühmittelalterlichen Predigten käme kein historischer Wert zu, kann begegnet werden. Wenn man diese Texte nämlich nach den Grundbedingungen des sozialen Handelns befragt, dann teilen die überlieferten Predigten durchaus Themen und Argumentationslinien, die sich auch im politischen Diskurs dieser Zeit finden lassen. So wurden etwa viele Aspekte des Rechtslebens unter der Herrschaft Karls des Großen christianisiert und mit denselben Bibelpassagen in Verbindung gebracht, die sich auch in den Predigten finden.⁸ Der König förderte die

4 Epistola generalis (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 80f. hier 81. Rosamond McKitterick, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*, 789–895 (London 1977) 102–105.

5 Vgl. etwa Roland Barthes, *Le mort de l'auteur*, in: ders., *Œuvres complètes* 2: 1966–1973, ed. Éric Marty (Paris 1994) 491–495; Michel Foucault, *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970 (Paris 1971). Vgl. dazu auch Richard Corradini/Maximilian Diesenberger, Einleitung: Von Integritätsrigoristen und Foliantenfüllern, in: *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. Frühmittelalterliche Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik*, ed. Richard Corradini/Maximilian Diesenberger/Meta Niederkorn-Bruck (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 18, Wien 2010) 9–16.

6 Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* (Frankfurt am Main ⁸1991) 29–48, über das Konzept der *bricolage*.

7 Vgl. Isidor von Sevilla, *Etymologiae* X, c. 44 (ed. Wallace Martin Lindsay, Oxford 1911): *Compiler, qui aliena dicta suis praemiscet, sicut solent pigmentarii in pila diversa mixta contundere. Hoc scelere quondam accusabatur Mantuanus ille vates, cum quosdam versus Homeri transferens suis permiscuisset et compiler veterum ab aemulis diceretur: Ille respondit: 'Magnarum esse virium clavam Herculi extorquere de manu'*

8 Rosamond McKitterick, *Perceptions of justice in Western Europe in the ninth and Tenth centuries*, in: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 42, 1 (Spoleto 1995) 1075–1102, hier 1079.

Predigt in einem solchen Maß, dass man sie als eines der wichtigsten politischen Medien seiner Zeit bezeichnen kann.⁹

Es ist eines der Anliegen dieser Untersuchung zu zeigen, dass frühmittelalterliche Predigten mehr als nur wertvolle Quellen darstellen,¹⁰ sondern wesentlich zum besseren Verständnis der gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit ihrer Entstehung beitragen können, ja diese Realität sogar signifikant mitbestimmt haben. Sie dienten als ein wertvolles Herrschaftsinstrument, das gezielt eingesetzt wurde, um die soziale Kohärenz des Karolingerreiches zu stärken und die Kontrolle über die Eliten, vor allem an der Peripherie des Reiches, zu festigen. Ihren Anfang nahmen die Reformen mit der *Admonitio generalis* von 789. Verstärkt wurden sie aber nach der Kaiserkrönung von 800. Denn nun wurde in den offiziellen Reichsannalen die Rolle der Franken im Kaiserreich neu definiert. Anstelle der in den vorhergehenden Jahreseinträgen seit Beginn von Karls Regierung konsequent dargestellten gemeinsamen Aktionen des Königs mit den Franken, wurde nun eine differenziertere Terminologie genutzt, um verschiedene Teile und *gentes* des Reiches zu beschreiben.¹¹ Während bis zur Kaiserkrönung die „Franken“ in den Reichsannalen als diskursives Instrument für die politische Integration dienten, kam nun ein weitergefasstes Konzept, das Kaiserreich, zum Einsatz. Dieser Wandel in der historiographischen Darstellung der Ereignisse ist auch in den normativen Quellen fassbar. Die Zahl der nach der Kaiserkrönung erlassenen Kapitularien ist um ein Vielfaches höher, als jene aus Karls Königsjahren.¹² Das ging weniger auf einen höheren administrativen Aufwand zurück, als auf ein neues ambitioniertes Konzept der Herrschaft, das vermehrt auf Eidleistungen und moralischer Kontrolle aufbaute.¹³ Vor allem ab 802 zielt die Politik darauf ab, den Führungskräften des Reiches eine kollektive und individuelle Selbstreflexion nahe-zulegen. Zunehmend bestimmt daher ein moralischer Tenor die Kapitularien und kapitularien-ähnlichen Texte, der dem der zeitgenössischen Predigten sehr ähnlich ist.

⁹ Vgl. dazu bereits Walter Ullmann, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*. The Birkbeck Lectures 1968 – 1969 (London 1969) bes. 35 – 42. McKitterick, *The Frankish Church* 80 – 114. John Michael Wallace-Hadrill, *The Frankish Church* (Oxford 1983) 280 – 282.

¹⁰ So Thomas L. Amos, *Preaching and the sermon in the Carolingian World*, in: *De ore Domini*. Preacher and Word in the Middle Ages, ed. Ders./Eugene Green/Beverly Mayne Kienzle (Studies in Medieval Culture 27, Kalamazoo 1989) 41 – 60, hier 52.

¹¹ Siehe dazu Helmut Reimitz, *Omnes Franci*. Identifications and identities of the early medieval Franks, in: *Franks, Northmen, and Slavs. Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, ed. Ildar H. Garipzanov/Patrick J. Geary/Przemysław Urbanczyk (Cursor mundi 5, Turnhout 2008) 51 – 68, hier 57 – 59.

¹² Janet L. Nelson, *The Voice of Charlemagne*, in: *Belief and Culture in the Middle Ages*. Studies presented to Henry Mayr-Harting, ed. Richard Gameson/Henrietta Leyser (Oxford 2001) 76 – 88, bes. 79.

¹³ Janet L. Nelson, *Charlemagne and empire*, in: *The Long Morning of Medieval Europe: New Directions in Early Medieval Studies*, ed. Jennifer R. Davis/Michael McCormick (Aldershot/Burlington 2008) 223 – 234, hier 221.

Ohne Zweifel sind die Grundlagen für die karolingische Predigt zunächst in der Spätantike zu suchen. Von dort erbte sie auch eine Unschärfe in der Begrifflichkeit, die die Forschung bis heute zu unterschiedlichen Definitionen der Gattung und zum Festlegen von Unterscheidungsmerkmalen zwingt.

Am Ende des 4. Jahrhunderts wurde hauptsächlich der Begriff *sermo*, der sehr viele unterschiedliche Begriffsfelder abdeckt, für die Ansprachen eines Predigers an sein Publikum verwendet. Ambrosius und Augustinus bezeichneten damit die instruierende und mahnende Rede und setzten den Begriff mit *tractatus* gleich. *Tractatus* wurde aber von Augustinus zuweilen auch durch den aus dem Griechischen stammenden Begriff *homilia* ersetzt, der ursprünglich das Gespräch in einem kleineren Kreis bezeichnete. In weiterer Folge wurden die Begriffe von spätantiken und frühmittelalterlichen Autoren mehr oder weniger austauschbar verwendet.¹⁴

Trotz der Beliebigkeit der Verwendung im frühen Mittelalter werden in der Forschung die beiden Begriffe „Homilia“ und „Sermo“ aber für die Unterscheidung zweier Weisen des Predigens genutzt: Während die Homilie jene Predigt bezeichnet, die Vers für Vers eine Perikope auslegt, konzentriert sich der Sermo auf eine bestimmte biblische Phrase oder auf ein moralisches Thema und führt den Gegenstand weiter aus.¹⁵ Damit sind auch zwei verschiedene Kontexte angesprochen: Die mittelalterliche Homilia gilt als ein geschriebener Text, der für einen mündlichen Vortrag innerhalb eines liturgischen Rahmens, im Regelfall für ein monastisches Publikum, gedacht war. Ob der Text dabei tatsächlich zum Vortrag gekommen ist oder nicht, ist in dem meisten Fällen nicht feststellbar.¹⁶

Sermones sind hingegen von ihrem Gebrauch her schwerer zu fassen. Es sind Texte, die die Gläubigen in unterschiedlichen Inhalten instruieren oder moralisch ermahnen. Sie erklären das Vaterunser, das Glaubensbekenntnis, die Gebote oder Sakramente ebenso wie sie vor heidnischen Praktiken warnen oder spezifische moralische Probleme erläutern. Manche Texte legen durchaus einen Vortrag vor der Kirchengemeinde nahe, andere sind auch außerhalb der Kirche im Missionsfeld oder im monastischen Rahmen (für das *oratorium* und *refectorium*) denkbar. Anders als die Homilien nehmen viele Sermones-Texte überhaupt keinen Bezug auf ihr Publikum und

¹⁴ Vgl. Berverly M. Kienzle, Introduction, in: *The Sermon*, ed. Berverly M. Kienzle (Typologie des Sources du Moyen Âge occidental 81 – 83, Turnhout 2000) 143 – 174, hier 160 – 164, mit Anagben zu alternativen Definitionen und Literaturangaben. Siehe auch Thomas Hall, *The Medieval Sermon*, in: *The Sermon*, ed. Berverly M. Kienzle (Typologie des Sources du Moyen Âge occidental 81 – 83, Turnhout 2000) 203 – 247, hier 205 f.

¹⁵ Die beste Definition von „Sermo“ bietet Kienzle, Introduction 143 – 174.: „The sermon is essentially an oral discourse spoken in the voice of the preacher who addresses an audience ... to instruct or exhort them ... on a topic concerned with faith and morals and usually based on sacred text.“

¹⁶ Thomas N. Hall, *The early medieval sermon*, in: *The Sermon*, ed. Beverly Maine Kienzle (Typologie des sources du moyen âge occidental, Turnhout 2000) 203 – 269, hier 206 – 210. Zum Unterschied zwischen *homilia* und *sermo* vgl. auch Christine Mohrmann, *Praedicare, tractare, sermo*, in: *La Maison Dieu* 39 (1954) 96 – 107. Siehe auch Henri Barré, *Homélaire*, in: *Dictionnaire de Spiritualité* 7 (Paris 1969) 597 – 617, hier 597; McKitterick, *The Frankish Church* 92 – 95.

waren oft auch nicht direkt für einen öffentlichen Vortrag vorgesehen, sondern dienten der privaten Lektüre. Für manche ist es durchaus denkbar, dass sie als Steinbruch für moralische Unterweisungen genutzt wurden. Im Gegensatz zu Homilien dienten Sermones auch Laien als Vorlagen zum Vortrag.¹⁷ So kann man unter dem Begriff der Predigt sehr unterschiedliche Ansprachen verstehen: die Verkündigung des Evangeliums für die Heiden, die innerchristliche Glaubensauslegung, aber auch die moralisierende Rede.

Die spätantiken Predigten wurden in der Karolingerzeit meist in größeren Sammlungen überliefert, die entweder schon von den Kirchenvätern selbst erstellt oder von frühmittelalterlichen Kompilatoren zusammengesetzt wurden. Auch hier zeigt sich eine Trennung zwischen Homiliar und Sermones-Sammlung, was sowohl den Gebrauch, als auch das intendierte Publikum betrifft. Für karolingerzeitliche Homiliare wurde in der älteren Forschung nämlich ausschließlich ein monastischer Gebrauch angenommen und die Beteiligung von Laien ausgeschlossen.¹⁸ Dabei wurde auf die *Epistola generalis* Karls des Großen verwiesen, die er anlässlich der Erstellung eines von ihm angeordneten Homiliars durch Paulus Diaconus verfasst hat. Dort ist eindeutig die Rede davon, dass diese Homilien für das *nocturnale officium* verwendet werden sollten.¹⁹ Tatsächlich wird in diesem Schreiben aber nicht ausdrücklich nur von den monastischen Nachtoffizien gesprochen. Es wurden in der betreffenden Passage durchaus auch die Offizien der Kanoniker in den Domkapiteln mitgedacht, bei denen nicht selten hochgestellte Laien anwesend waren. Für diese elitären Gruppen galt es als eine Tugend, den Offizien beizuwohnen. So drängte Dhuoda ihren Sohn dazu, so oft als möglich an den Stundengebeten teilzunehmen.²⁰ Wenn mancher Laie dem Vortrag aber nicht ganz folgen konnte, war es die Verpflichtung eines Mönches oder Kanonikers, diesem den Inhalt des Gelesenen oder Gesungenen zu erläutern.²¹

In den Genuss einer Predigt aus den für geistliche Zirkel gedachten Homiliensammlungen kam aber nicht nur die Elite, sondern auch die andere Seite der Gesellschaft. Nach der für viele Kathedralkirchen verbindlichen *Regula canonicorum* des

17 Hall, *The early medieval sermon* 211: „Sermons were also composed for lay preaching on particular liturgical feasts.“ Die Aussage wird aber durch kein Quellenbeispiel belegt.

18 Milton McCormick Gatch, *Preaching and Theology in Anglo-Saxon England: Aelfric and Wulfstan* (Toronto 1977) 27–39; vgl. auch Emmet McLaughlin, *The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages*, in: *Traditio* 46 (1991) 77–122.

19 *Epistola generalis* (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 80f., hier 80. Vgl. Michael Glatthaar, *Zur Datierung der Epistola generalis Karls des Großen*, in: *Deutsches Archiv* 66 (2010) 455–477.

20 Dhuoda, *Liber manualis – Handbook for her Warrior Son* 8, 15 (ed. und übers. Marcelle Thiebaux, *Cambridge Medieval Classics* 8, Cambridge 1998) 206f.

21 *Epistola de litteris colendis* (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 78f., hier 79. John Joseph Contreni, *The pursuit of knowledge in Carolingian Europe*, in: *The Gentle Voices of Teachers*, ed. Richard E. Sullivan (Columbus 1995) 106–141, hier 115. Leopold Wallach, *Charlemagne's De litteris colendis and Alcuin: A Diplomatic-Historical Study*, in: *Speculum* 26, 2 (1951) 288–305.

Chrodegang von Metz sollten nämlich die *matricularii*, also die („offiziellen“) Armen einer Diözese, sich jeden Samstag in der Kirche versammeln, wo sie am Offizium teilnehmen durften. Ausdrücklich ist davon die Rede, dass der Bischof oder ein Priester zunächst die Lesung des Tages dem Publikum zu Gehör bringen und dann predigen sollte.²² Selbst Predigten aus solchen Sammlungen, die in erster Linie nicht für Laien gedacht waren, erreichten schließlich doch noch weitere Bevölkerungskreise.²³ Abgesehen davon wurden einzelne Homilien-Sammlungen im 9. Jahrhundert durchaus dezidiert für den Vortrag *ad populum* zusammengestellt.²⁴ Manche finden sich auch unter den Verlassenschaften von Priestern, die in den Kapitularien regelmäßig zum Predigen aufgefordert wurden.²⁵ An der Predigt für Laien ist nicht zu zweifeln. Fraglich ist allerdings, wie dem *populus* die Texte zu Gehör gebracht wurden. Dieser Vermittlungsprozess dürfte sich oft auf das Verlesen eines schriftlichen Textes beschränkt haben. Meist waren aber Translationsprozesse notwendig, damit der Prediger überhaupt verstanden wurde. Zum einen waren das Übersetzungen in die Volkssprache, zum anderen wurden wahrscheinlich oft nur Motive aus den vorliegenden Texten entnommen und für die eigene Ansprache verwendet. Im Idealfall vermochte der Prediger allein durch die Art und Weise seines Vortrags das Publikum zu fesseln. Diese in der spätantiken Christenheit unumgängliche Fähigkeit wurzelte in der weltlichen Kunst der Rhetorik.

Während Augustinus als Rhetor in Thagaste, Karthago, Rom und Mailand wirkte – bevor er überhaupt seine *Conversio* erlebte – konnten frühmittelalterliche Kleriker nicht mehr auf einen vergleichbar lebendigen Erfahrungsschatz bauen, wenn sie ihre Stimmen zur Predigt erhoben. Ihnen blieb es vorbehalten, die Schriften über die Rhetorik zu studieren, darunter vor allem Ciceros *De inventione*, Quintilians *Institutio Oratoria*, die *Ars rhetorica* von Julianus Victor oder die Schrift *De nuptiis philologiae et Mercurii* von Martianus Capella.²⁶ Für die karolingerzeitlichen Gelehrten waren zudem auch das 2. Buch von Isidors *Etymologiae*, das 2. Buch von Cassiodors *Institutiones*,

22 Chrodegang von Metz, *Regula canonicorum* 34 (ed. Wilhelm Schmitz, S. Chrodegangi Metensis episcopi [742–66] *Regula canonicorum* aus dem Leidener Codex Vossianus Latinus 94 mit Umschrift der tironischen Noten, Hannover 1889) 1–25, hier 24. M.A. Claussen, *The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eighth Century* (Cambridge 2004) 110 f.

23 Zum Publikum karolingerzeitlicher Predigten vgl. James McCune, *The preacher's audience, c. 800 – c. 950*, in: *Sermo doctorem. Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West*, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (*Sermo* 9, Turnhout 2013) 283–338.

24 Siehe die Sammlung Hrabanus' Maurus für Bischof Haistulf von Mainz. Vgl. Anm. 192.

25 Siehe dazu Carl I. Hammer, *Country churches, clerical inventories and the Carolingian renaissance in Bavaria*, in: *Church History* 49 (1980) 5–17.

26 Matthew Kempshall, *Rhetoric and the Writing of History, 300–1500* (Manchester/New York 2012). James J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance* (Berkeley/Los Angeles 1974) 286–291. Zum Einfluss der Rhetorik auf die frühchristliche Predigt siehe Klaus Berger, *Antike Rhetorik und christliche Homiletik*, in: *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, ed. Carsten Colpe/Ludger Honnefelder/Matthias Lutz-Bachmann (Berlin 1992) 173–187.

und das vierte Buch von *De doctrina christiana* des Augustinus von Bedeutung.²⁷ Wenn Alkuin über die Bestände der Bibliothek von York berichtet, dann greift er auf ein reichbestücktes Repertoire antiker Autoren zurück, in dem sich auch Werke über Rhetorik und Grammatik befanden.²⁸ Der karolingische Gelehrte Lupus von Ferrières fragte bei Einhard nicht nur nach Kopien von Ciceros *De oratore* und *De inventione*, sondern forschte auch in anderen Bibliotheken nach weiteren Schriften des römischen Gelehrten.²⁹ Vor allem *De inventione* wurde von verschiedenen frühmittelalterlichen Autoren wie Cassiodor, Isidor und Hrabanus Maurus genutzt und fand weite Verbreitung in karolingischen Bibliotheken.³⁰

Hrabanus Maurus, der Mönch aus Fulda und Schüler Alkuins, betonte ausdrücklich den Nutzen der Rhetorik für die Predigt in seiner Schrift *De institutione clericorum*. Er beginnt den betreffenden Abschnitt sogar mit einem Zitat aus *De inventione*:

„Die Rhetorik ist, wie die Lehrmeister überliefern, von den weltlichen Wissenschaften die Fähigkeit, in öffentlichen Angelegenheiten gut zu reden.“ Aber diese Begriffsbestimmung kann man scheinbar auf die weltliche Klugheit beziehen, dennoch ist sie nicht außerhalb von der kirchlichen Unterweisung. Was immer nämlich ein Redner und Verkünder des göttlichen Gesetzes ausdrucksvoll und angemessen in der Lehre vorträgt ... stimmt mit der Erfahrung dieser Kunst überein: Und derjenige braucht nicht zu meinen, dass er sündigt, der diese Kunst im geeigneten Alter erlernt und ihre Vorschriften ... beim Vortragen einer Rede beachtet; vielmehr tut er ein gutes Werk, der sie vollständig dazu erlernt, dass er zur Verkündung des Wortes Gottes geeignet ist.³¹

Die Vorbehalte gegen die weltliche und ausgesprochen heidnische Wissenschaft waren im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts noch zu spüren. Trotzdem bestand der Anspruch, sich diese Techniken anzueignen. Doch selten lagen Anspruch und Wirk-

²⁷ David E. Luscombe, *Dialectic and rhetoric in the ninth and twelfth centuries*, in: *Dialektik und Rhetorik im frühen und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert*, ed. Johannes Fried (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 27, München 1997) 1–20.

²⁸ Alkuin, *Versus de patribus regibus et sanctis Euboricensis ecclesiae* (ed. Ludwig Traube, MGH, *Poetae latini aevi Carolini* 1, Berlin 1881) 169–206, hier 203 f. Vgl. Rosamond McKitterick, *The Carolingians and the Written Word* (Cambridge 1989) 198 f.

²⁹ Lupus von Ferrières, *Epistola* 1 (ed. Léon Levillain, *Loup de Ferrières, Correspondance*, vol. 1, Paris 1964) 8. Vgl. Rosamond McKitterick, *Knowledge of Plato's Timaeus in the ninth century and the implications of Valenciennes*, Bibliothèque Municipale MS 293, in: *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, ed. Haijo J. Westra (Leiden 1992) 85–95, hier 87 f. Siehe auch McKitterick, *Carolingians and the Written Word* 251.

³⁰ Cassiodorus, *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* II, praefatio, 4 und 2, 1 (lat. u. dt. Wolfgang Bürsgens, Cassiodor, Einführung in die geistlichen und weltlichen Wissenschaften, *Fontes christiani* 39, 2, Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York 2003) 296 f. und 308 f. Isidor von Sevilla, *Etymologiae* II, 1; I, 2, 1 und II, 10 (ed. Wallace Martin Lindsay, Oxford 1911). Vgl. Richard McKeon, *Rhetoric in the middle ages*, in: *Speculum* 17 (1942) 1–32, hier 13.

³¹ Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum* 3, 19 (ed. und übers. Detlev Zimpel, Hrabanus Maurus, *Über die Unterweisung der Geistlichen* 2, *Fontes Christiani* 61, 2, Turnhout 2006) 534 f.

lichkeit so weit auseinander, wie in diesem Fall. Aber gab es überhaupt noch eine lebendige weltliche Kultur der Rede um 800?

Als ein einzigartiges Zeugnis eines eigenständigen Gebrauchs von antiken Texten über die Rhetorik, darunter vor allem von Ciceros Jugendschrift, gilt Alkuins Traktat *De rhetorica et virtutibus*.³² Hier findet sich die Aussage, die Rhetorik sei für öffentliche Angelegenheiten gut zu gebrauchen, gleich mehrmals.³³ Es ist der fränkische König selbst, der das gesagt haben soll, denn dieser Traktat ist auf Wunsch Karls des Großen verfasst und von Alkuin als ein Dialog zwischen ihm und dem Frankenkönig formuliert worden.³⁴ Gleich zu Beginn erinnert Karl der Große den Gelehrten daran, dass diese Kunst *propter occupationes regni et curas palatii*, mit denen er täglich konfrontiert ist, sehr nützlich sei.³⁵ Tatsächlich ist aber ein Gebrauch rhetorischer Texte im weltlichen Kontext kaum nachzuweisen.³⁶ Am ehesten zeigen sich Anklänge daran bei den Herrschern, über deren Ansprachen von den Autoren freilich immer mit dem Ton der Ehrerbietung berichtet wird. So z. B. anlässlich des Frankfurter Konzils von 794, von dem Paulinus von Aquileia ein anschauliches Bild wiedergibt. Demnach habe sich nach Karls heiliger Anweisung das Kollegium der Bischöfe versammelt, vor dem der Brief des Elipand verlesen worden sei: „Zugleich erhob sich der verehrungswürdige *princeps* von seinem Königssitz und stand auf einer Stufe und hielt über die Glaubensangelegenheit eine ausführliche Ansprache.“³⁷

Dass die Rede des Frankenkönigs bei den versammelten Bischöfen einen „großen“ Eindruck machen würde, setzten die Intellektuellen an seinem Hof voraus. Zwanzig Jahre vor dem Frankfurter Konzil verdeutlichte nämlich der Angelsachse Cathwulf in einem Schreiben an Karl, die vierte Säule einer gerechten Herrschaft bestehe aus der

32 Vgl. Wilbur Samuel Howell, *The Rhetoric of Alcuin & Charlemagne. A Translation, with an Introduction, the Latin Text, and Notes* (Princeton Studies in English 23, Princeton 1941) 22–33. Zur Bedeutung dieser Schrift in der Geschichte der Rhetorik vgl. George A. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (Chapel Hill 1999) 207–209.

33 *Disputatio de Rhetorica et de Virtutibus Sapientissimi Regis Karli et Albin Magistri* 1 und 3 (ed. Wilbur Samuel Howell, *The Rhetoric of Alcuin & Charlemagne. A Translation, with an Introduction, the Latin Text, and Notes*, Princeton Studies in English 23, Princeton 1941) 66–155, hier 66–71.

34 Claudio Leonardi, *Alcuino e la retorica*, in: *Dialektik und Rhetorik im frühen und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert*, ed. Johannes Fried (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 27, München 1997) 171–174.

35 *Disputatio de Rhetorica et de Virtutibus*, ed. Howell 66f.

36 Donald A. Bullough, *Alcuin and lay virtue*, in: *Preaching and Society in the Middle Ages. Ethics, Values and Social Behaviour*, ed. Laura Gaffuri/Riccardo Quinto (Padua 2002) 71–91, hier 82–84.

37 Paulinus von Aquileia, *Libellus sacrosyllabus ad Elipandum* (ed. Migne, PL 99, Paris 1851) coll. 151–166, hier 153: *Cumque, jubente rege, publica voce recitata fuisset, statim surgens venerabilis princeps de sella regia, stetit supra gradum suum, ac locutus est de causa fidei prolixo sermone ...* Vgl. Arnold Angenendt, *Karl der Große als „rex et sacerdos“*, in: *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur. Teil 1: Politik und Kirche*, ed. Rainer Berndt (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 80, Mainz 1997) 255–278, hier 273.

persuadibilitas in verbis.³⁸ Der irische Gelehrte Sedulius Scotus wird um 869 dem gleichnamigen Enkel des Frankenkönigs „das Sprechen von angenehmen Worten“ und die „Überzeugungskraft und Aufmerksamkeit in der Rede“ als Ideal nahelegen.³⁹

Reden und Ansprachen waren aber nicht nur auf den Herrscher beschränkt, sondern prägten auch den Alltag am Hof, vor allem anlässlich der zweimal jährlich anberaumten Reichsversammlung. Hinkmar von Reims geht in seiner Schrift *De ordine palatii*, die auf einem Traktat Adalhards aus dem Jahr 812 basiert, auf die unterschiedlichen Gremien am Hof ein, in denen eine reiche Redekultur herrschte. Im höher gestellten Beraterkreis wurden Staatsbelange durch Rede (*allocutio*), Gegenrede (*responsio*) und Beratung (*consultatio*) erörtert, bis man zu einem endgültigen Beschluss gelangte, der dem König schließlich vorgetragen wurde (*refere*). Dabei gaben die Berater auch offen zu, „in welchen gegenseitigen Meinungsverschiedenheiten oder Streitgesprächen oder freundschaftlichen Auseinandersetzungen sie die Entscheidung gesucht hatten.“⁴⁰ In Anwesenheit des Herrschers konnte man sicher keine Redefreiheit erwarten.⁴¹ Wahrscheinlich war gerade deswegen eine ausgeklügelte Präsentation von Vorteil. Das galt besonders für das von Ludwig dem Frommen von allen Amtsträgern geforderte *commune testimonium*.⁴² Berühmt ist die missglückte Rede Agobards von Lyon anlässlich der Reichsversammlung von Attigny im Jahr 822, die bekanntlich zu seiner Entlassung vom Hof führte.⁴³ Dieser Vorfall hat am Hof zu einiger Aufregung geführt, Echos davon wurden sogar in Septimanie und in der Provence vernommen.⁴⁴

³⁸ *Epistolae variorum Carolo magno regnante scriptae* 7 (ed. Ernst Dümmler, MGH *Epistolae* 4, Berlin 1895) 503.

³⁹ Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis* 10 (ed. Siegmund Hellmann, Sedulius Scottus 1, Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 1, Heft 1, München 1906) 19–91, hier 49. Siehe dazu Irene van Renswoude, *Licence to speak. The Rhetoric of Free Speech in Late Antiquity and the early Middle Ages* (Dissertation, Utrecht 2011) 265 f. Zum Kontext vgl. Nikolaus Staubach, *Rex christianus. Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Karls des Kahlen 2: Die Grundlegung der ‚religion royale‘* (*Pictura et poesis* 2, Köln/Weimar/Wien 1993) 168–197.

⁴⁰ Hinkmar von Reims, *De ordine palatii* 6 (ed. Thomas Gross/Rudolf Schieffer, MGH *Fontes iuris Germanici antiqui* [3], Hannover 1980) 31–99, hier 88 f. Zu Adalhards Vorlage siehe ebda., Einleitung 11.

⁴¹ Vgl. Stuart Airlie, *Talking heads: assemblies in early medieval Germany*, in: *Political Assemblies in the Earlier Middle Ages*, ed. Paul S. Barnwell/Marco Mostert (Turnhout 2003) 29–46, hier 29 f. Zur Kommunikation vgl. Gerd Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde* (Darmstadt 1997) 157–184.

⁴² *Admonitio ad omnes regni ordines*, 823–825, c. 14 (ed. Alfred Boretius, MGH *Leges* 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 303–307, hier 305.

⁴³ Stuart Airlie, *‚I, Agobard, unworthy bishop‘*, in: *Ego Trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, ed. Richard Corradini/Matthew Gillis/Rosamond McKitterick/Irene van Renswoude (*Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 15, Wien 2010) 153–160. Vgl. dazu auch Irene van Renswoude, *Licence to speak. The Rhetoric of Free Speech in Late Antiquity and the early Middle Ages* (Dissertation, Utrecht 2011) 295–336.

⁴⁴ Van Renswoude, *License to speak* 306.

Einen besonderen Stellenwert hatte die Rede aber auch im juristischen Kontext. Nach Hinkmar sollte der Pfalzgraf Rechtsstreitigkeiten, die er nicht allein entscheiden konnte – wenn ein Vergehen nicht durch die weltlichen Gesetze geregelt war oder grausamer gehandhabt wurde, als es die christliche Lehre billigen konnte – dem König vortragen, der auf Basis der Informationen eine Entscheidung treffen sollte.⁴⁵ Das spezifische Interesse Karls des Großen an der klassischen Gerichtsrede ist in Alkuins Schrift *De rhetorica et virtutibus* dokumentiert, in der sich der Angelsachse hauptsächlich auf Beispiele der forensischen Rhetorik konzentrierte. Ausdrücklich verlangt der König in diesem Text, mehr über die bei Gerichtsverhandlungen beteiligten Personen und ihre Funktionen zu erfahren.⁴⁶ Die Gerichtsrede dürfte daher am karolingischen Hof noch eine Rolle gespielt haben, weniger aber in den lokalen Gerichtsverhandlungen; durchaus aber bei den Verhandlungen, die von den vom Hof gesandten *missi* geleitet worden sind.

Auf jeden Fall war der moralische Aspekt des Rechts bei der Gerichtsrede bedeutsam, hatte doch schon Cicero die Tugendhaftigkeit (und mit ihr die vier Kardinaltugenden: *prudencia* – Klugheit, *iustitia* – Gerechtigkeit, *fortitudo* – Tapferkeit und *temperantia* – Mäßigung) als grundsätzlichen Maßstab des politischen Handelns hervorgehoben. Demnach sollte der Redner vor Gericht immer ein Auge auf die ethischen Grundsätze des jeweiligen Publikums haben.⁴⁷ In Alkuins Text ist von dieser relativen, kontextabhängigen Ethik aber zunächst nichts zu finden. Bezeichnenderweise ist es dann sogar der fränkische König, der, anders als bei Cicero, darauf pocht, dass die „Vortrefflichkeit der Tugenden“ überhaupt das beste Thema für einen Redner sei.⁴⁸ Damit näherte sich aber die in diesem Text propagierte Gerichtsrede inhaltlich der geistlichen Predigt an. Tatsächlich finden sich in Predigtsammlungen einzelne Texte, die sich moralisch mit Motiven aus der Gerichtspraxis auseinandersetzen. Gemeinsam greifen sie auf ein Repertoire moralischer Standards zurück, was nach weiteren Gemeinsamkeiten der geistlichen und weltlichen Rede fragen lässt.

Eine Vielzahl von Begriffen bezeichnen Elemente des öffentlichen Diskurses am Ende des 8. und am Anfang des 9. Jahrhunderts. In den Quellen begegnen für moralische Ermahnungen durch Laien Ausdrücke wie *annuntiare*, *praecipere*,⁴⁹ *suadere*⁵⁰

⁴⁵ Hinkmar von Reims, *De ordine palatii* 5, ed. Gross/Schieffer 72 f.

⁴⁶ Siehe Alkuin, *Disputatio de rhetorica et virtutibus* 16 und 19, ed. Howell 92 f. und 94 f., wo Karl ausdrücklich nach den bei Gerichtsverhandlungen beteiligten Personen und ihren jeweiligen Platz fragt. Vgl. Van Renswoude, *Licence to Speak* 272: „After illustrating the three genres of oratory with the help of biblical examples, Alcuin goes on to discuss the precepts of rhetoric almost exclusively in the domain of judicial oratory.“

⁴⁷ Cicero, *De invention* II, 157.

⁴⁸ Alkuin, *De rhetorica et virtutibus* 44, ed. Howell 144 f.

⁴⁹ Alkuin, *Epistola* 33 (ed. Ernst Dümmler, *MGH Epistolae* 4, Berlin 1895) 74.

⁵⁰ Vgl. Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis* c. 29 „Familiae curam hortatur impendere“ (ed. Jaques P. Migne, *PL* 99, Paris 1851) 197–282, hier 225 f.

oder *exhortari*, *inrepare*, *arguere*, *corrigere*,⁵¹ *admonere*,⁵² die sich kaum von jenen Bezeichnungen unterscheiden, die für die unterschiedlichen Arten der geistlichen Predigt (*docere*, *persuadere*, *inrepare*, *arguere*, *promittere*,⁵³ *instruere*,⁵⁴ *adhortari*⁵⁵), oder für die monastische Unterweisung (*instruere*, *admonere*, *erudire*, *corripere*,⁵⁶ *exhortari*⁵⁷) verwendet wurden. Begriffe wie die *admonitio* konnten vor allem seit Karl dem Großen auf alle unterweisenden Reden bezogen werden und schlossen die *praedicatio* mit ein. Die Herkunft des Begriffs ist im Gegensatz zu *inrepatio* nicht biblisch, sondern geht auf seine häufige Verwendung in Gregors *Regula pastoralis* zurück.⁵⁸ Ausschlaggebend war die *Admonitio generalis* von 789, in der *admonitio* aber wechselweise mit *praedicatio* gebraucht worden ist.⁵⁹ Dieser Begriff war grundsätzlich für die Predigt von Geistlichen vorbehalten.

Sogar in den Berichten über die Mission bei den Heiden, in der klerikale Predigt und die Evangelisierung durch Laien am ehesten bestehende Unterschiede auflösten, wurde auf die korrekte Bezeichnung geachtet. Ermoldus Nigellus berichtet von einer Missionspredigt Ludwigs des Frommen, die der Kaiser dem Erzbischof Ebo von Reims „als Botschaft für den Dänenherrscher Harald Klak auftrag.“ Ausdrücklich ist in diesem Zusammenhang von *praedicare* die Rede.⁶⁰ Während die Bezeichnung der kaiserlichen Ermahnung als Predigt aufgrund der besonderen Stellung des Herrschers ihre Berechtigung hatte, war sie für Laien grundsätzlich nicht denkbar. Wieder er-

51 Hinkmar von Reims, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis* I, 10 (ed. Doris Nachtmann, MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 16, München 1998) 170f.

52 Dhuoda, *Liber manualis* Prolog, ed. und übers. Thiebaux 48. Vgl. Janet L. Nelson, Dhuoda, in: *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, ed. Patrick Wormald/Janet L. Nelson (Cambridge 2007) 106–120, hier 113.

53 Pseudo-Isidor, *Quaestiones tam de novo quam de vetere testamento* 52 (Robert E. McNally, CCSL 108B, *Scriptores Hiberniae Minores* 1, Turnhout 1973) 187–205, hier 204: *Septem sunt modi praedicationis, id est, docendo, persuadendo, increpando, arguendo, terrendo, mulcendo et promittendo...*

54 *Concilium Arelatense* a. 813, c. 3 (ed. Albert Werminghoff, MGH *Leges* 3, *Concilia* 2, 1, Hannover 1906) 248–253, hier 250

55 *Admonitio generalis*, prologus (ed. Hubert Mordek/Klaus Zechiel-Eckes/Michael Glatthaar, MGH *Fontes iuris antiqui in usum scholarum separatim editi* 16, Hannover 2012) 182f.

56 Alkuin, *Epistola* 79, ed. Dümmler 121.

57 Alkuin, *Epistola* 131, ed. Dümmler 194.

58 Mayke de Jong, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious*, 814–840 (Cambridge 2009) 131–135; vgl. auch van Renswoude, *Licence to Speak* 275. Siehe dazu Silke Floryszczak, *Die Regula pastoralis Gregors des Großen: Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit* (Studien und Texte zur Antike und Christentum 26, Tübingen 2005) 195.

59 Thomas Martin Buck, *Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten*, 507–814 (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte, Frankfurt 1997) 141–156.

60 Ermoldus Nigellus, *Carmina in honorem Hludowici, Liber IV* (ed. Ernst Dümmler, MGH *Poetae Latini aevi Carolini* 2, Berlin 1884) 1–93, hier 63, vv. 151f.: *Ille dei monitis, regis quoque credere verbis / Coeperat, et populum praedicat ipse suum*. Vgl. dazu von Padberg, *Inszenierung religiöser Konfrontationen* 163f. und 224.

lauben Nachrichten aus dem Missionsfeld Einblicke in Verhältnisse, die doch nicht ganz deutlich waren. So erzählt Rimbert von einem gewissen Hergeir, der in der Mitte des 9. Jahrhunderts für die Christengemeinde in Birka verantwortlich gewesen war und dort als eine Art „Laienprediger“ wirkte: „Wo er auch ging, verkündete (*nuntiabat*) er allen ganz offen bald tadelnd, bald ratend, die Macht des Herrn und die Gnade seines Glaubens.“⁶¹ Rimbert hat das Wort *praedicare* wohlweislich vermieden, aber der Inhalt verdeutlicht, dass es sich dabei durchaus um eine Missionspredigt gehandelt haben könnte.⁶²

Aber auch in den längst christianisierten Gebieten überschritten sich die Kompetenzen von Laien und Geistlichen in vielen Fällen. Vor allem die Aufgaben von Klerikern und *iudices* griffen oft ineinander. In seinem Edikt von 585 verband Gunthram zur Wahrung der Gerechtigkeit die pastorale Fürsorge der Bischöfe mit den Aufgaben lokaler *iudices*.⁶³ Am Beginn des 9. Jahrhunderts wurden die durch einen kaiserlichen Erlass von 802 erforderten Capitula Remedii in Churrätien nicht von Schöffen, Bischöfen, Äbten oder Grafen kundgegeben, sondern von Pfarrpriestern, denen aufgetragen worden war, den Text jeden Monat zwei Mal vor dem gesamten Volk zu verlesen und zu erklären.⁶⁴ Nach einer Admonitio Arns von Salzburg von 806 oder 813 waren sogar die einzelnen Bischöfe für die korrekte Umsetzung der Kapitularien nicht nur durch die ihnen untergebenen Geistlichen, sondern auch durch die Grafen und Richter verantwortlich.⁶⁵ Zur selben Zeit war es gang und gäbe, dass kaiserliche

⁶¹ Rimbert, *Vita Anskarii* c. 19 (ed. Georg Waitz, MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum 57, Hannover/Leipzig 1905) 43 f.: *Denique ipse post haec tanto alacrior quanto frequentibus Domini beneficiis in fide robustior factus, publice ubicumque aderat, partim exasperando, partim suadendo, virtutem Domini et fidei gratiam cunctis nuntiabat*. Vgl. Lutz E. von Padberg, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51, Stuttgart 2003) 230.

⁶² Vgl. Padberg, Inszenierung religiöser Konfrontationen 230–233, mit weiteren Beispielen.

⁶³ Gunthramni regis edictum (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 10–12, hier 12.

⁶⁴ Reinhold Kaiser, Die *Capitula Remedii*: Veranlassung, Autorschaft und Geltungsgrund, Verbreitung und Wirkung, in: Schrift, Schriftgebrauch und Textsorten im frühmittelalterlichen Churrätien. Vorträge des internationalen Kolloquiums vom 18. bis 20. Mai 2006 im Rätischen Museum in Chur, ed. Heidi Eisenhut/Karin Fuchs/Martin Hannes Graf/Hannes Steiner (Basel 2006) 146–181, hier 171–173. Ein halbes Jahrhundert davor wurden im selben Raum einzelne Aspekte rätischen Rechts zum Thema einer Predigt. Siehe dazu: Michael Glatthaar, Rätisches Recht des 8. Jahrhunderts in der Predigt *De signum Christi*, in: Quellen, Kritik, Interpretation. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hubert Mordek, ed. Thomas Martin Buck (Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1999) 57–88.

⁶⁵ Herbert Schneider, Karolingische Kapitularien und ihre bischöfliche Vermittlung. Unbekannte Texte aus dem Vaticanus latinus 7701, in: Deutsches Archiv 63, 2 (2007) 469–496, hier 472. Vgl. Admonitio (ed. Herbert Schneider, Karolingische Kapitularien und ihre bischöfliche Vermittlung. Unbekannte Texte aus dem Vaticanus latinus 7701, in: Deutsches Archiv 63, 2, 2007) 485–491, hier 488 f. Schneider datiert den Text ins Jahr 813. Glatthaar, Einleitung, in: Die Admonitio generalis Karls des Großen 128, gibt 805/6 als Zeitpunkt der Entstehung an. Obwohl das mit dem Prooemium verbundene Kapitularexzerpt an Bestimmungen aus dem Jahr 806 anklingt, ist es doch so unspezifisch und moralisch gewichtet, dass es m. E. nach nicht unbedingt auf 806 datiert werden muß.

missi Kapitularien auch in Form von Predigten vermittelten. Hier ist vor allem die *Missi cuiusdam admonitio* zu nennen, ein Text, der von Alfred Boretius als Nr. 121 seiner Edition der karolingischen Kapitularien herausgegeben und wegen seines homiletischen Charakters in den Addenda eingeordnet wurde.⁶⁶ Bei diesem Text handelt es sich um eine Ansprache, die sich wie eine Predigt an *fratres dilectissimi* wendet und am Ende einen Schlussegens ausspricht. Auch der Inhalt gleicht ganz dem einer Predigt dieser Zeit. Zunächst erfolgt eine *expositio symboli*, dann erweitert sich das Thema auf allgemeine gesellschaftliche Aspekte. Jene, die ihr Leben *secundum Deum* führen, werden aufgefordert, gerecht und gut (*iuste et bene*) zu leben. Die anderen, die *secundum hoc seculum* ihr Dasein fristen, sollen dies mit Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (*cum iustitia et misericordia*) tun, fordert der Prediger.⁶⁷ Trotz des homiletischen Charakters entspricht der Text aber auch ganz den Kapitularien dieser Zeit. Diese Ansprache war nämlich Teil der Gesetzgebungsinitiative des Jahres 802 und verkörpert vielleicht am besten den moralischen Charakter der Beratungen dieses Jahres, die insgesamt weniger „Juristisches“ als „Religiös-pastorales“ produzierten.⁶⁸ Offenkundig ist es ein *missus*, der in diesem Text seine Stimme erhebt. Der Redner verrät, dass er zum Heil der Zuhörer gesandt worden sei. Nach der Auslegung des Glaubensbekenntnisses beginnt eine Art „Laienspiegel“ mit ähnlichen Motiven und oft ganz im Wortlaut der Kapitularien desselben Jahres.

Politisches und Christliches waren am Beginn des 9. Jahrhunderts eng ineinander verzahnt, und am besten ist dies anhand der Kapitularien zu erkennen, die Karl dem Großen als wesentliches Instrument seiner Herrschaft dienten.⁶⁹ Kapitularien und „Kapitularien ähnliche Texte“ vermittelten eben nicht nur Anordnungen, Ermahnungen und „Einzelfallregelungen“ in Kapitelform, sondern unterschwellig auch eine „Rhetorik der Reform“, die über konkrete Anweisungen hinaus die Herrschaft des Karolingers in den peripheren Gebieten des Reiches bzw. in lokaler Ebene festigen

⁶⁶ *Missi cuiusdam admonitio*, 801–812 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 238–240. Vgl. die Neuedition und Besprechung des Textes: *Missi cuiusdam admonitio* (ed. Thomas Martin Buck, *Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten*, 507–814, Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte, Frankfurt 1997) 397–401.

⁶⁷ *Missi cuiusdam admonitio*, ed. Buck 398.

⁶⁸ Vgl. Thomas Martin Buck, „Capitularia imperatoria“: Zur Kaisergesetzgebung Karls des Grossen von 802, in: *Historisches Jahrbuch* 122 (2002) 3–26, bes. 23–25; vgl. Steffen Patzold, Überlegungen zu Geltungsansprüchen so genannter ‚Kapitularien‘, in: *Frühmittelalterliche Studien* 41 (2007) 331–350, hier 335 f.

⁶⁹ Hubert Mordek, *Karolingische Kapitularien*, in: *Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters. Vier Vorträge, gehalten auf dem 35. Deutschen Historikertag 1984 in Berlin (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 4, Sigmaringen 1986)* 25–50. Christina Pössel, *Authors and recipients of Carolingian capitularies, 779–829*, in: *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, ed. Richard Corradini/Rob Meens/Christina Pössel/Philip Shaw (*Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 12, Wien 2006) 253–274. Steffen Patzold, *Normen im Buch. Überlegungen zu Geltungsansprüchen so genannter ‚Kapitularien‘*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 41 (2007) 331–350.

helfen sollte.⁷⁰ Diese Rhetorik bediente sich hauptsächlich moralischer Argumente, die für den geistlichen und weltlichen Teil der Bevölkerung gleichermaßen moralische Leitlinien entwarfen. Schon Heinrich Brunner hatte z. B. die Motive für die karolingische Gerichtsreform in den Kapitularien „nicht etwa [in] einer prinzipiellen Annäherung an ein mehr inquisitorisches Verfahren“, sondern in „dem durch vorwaltend christlich religiöse Motive geleiteten Streben“ gesehen.⁷¹ Viele Bestimmungen Karls des Großen richteten sich ab 802 verstärkt gegen die Bestechlichkeit der Amtsträger in allen Rängen und Gebieten des Reichs. Das Verbot der Bestechlichkeit richtete sich auf die über Jahrhunderte existierende und gesellschaftlich akzeptierte Praktik des Gabentauschs. Mit der steten Drohung der Aufdeckung von Bestechungen wurde von Karl dem Großen nun aber einer der zahlreichen „Languages of Gift“ ein größeres Gewicht beigemessen als noch unter seinen Vorgängern.⁷² Der Druck auf lokale Eliten war damit gewachsen. Denn indem Gewohntes in Frage gestellt wurde, erhoffte man mehr politischen Einfluss auf diese Gruppen zu gewinnen. Die vorliegende Untersuchung wird zeigen, wie sehr zahlreiche Predigttexte diesen „Diskurs der Reform“ mit Argumenten unterstützten, die jenen der Kapitularientexte glichen.

Im Schnittpunkt dieser Untersuchung stehen die Königsboten als Träger dieser Reformen, die 802 selbst unter dem Verdacht einer leichten Beeinflussbarkeit standen und somit das erste Ziel der Rhetorik der Reform waren. Nach dem Bericht der Lorsch Annalen ordnete Karl der Große nämlich an, dass die ärmeren königlichen Vasallen wegen ihrer Bestechlichkeit und Ohnmacht gegenüber den Großen des Reiches durch mächtigere Männer abgelöst werden sollten.⁷³ Wie viel an dieser Nachricht Rhetorik war und wer eigentlich die *pauperiores vassi* gewesen sein sollen, die abgelöst wurden, ist nicht zweifelsfrei zu klären.

Arn von Salzburg war in die Reformdiskussionen dieser Jahre aktiv eingebunden, zählte er doch zu den engsten Beratern Karls des Großen zur Zeit seiner Kaiserkrönung. Er befand sich nachweislich im November 801 und im Frühjahr 802 bei Hof und hat

⁷⁰ Paul Fouracre, Carolingian justice: the rhetoric of improvement and context of abuse, in: La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII), in: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 42, 1 (Spoleto 1995) 771 – 803. Vgl. Yitzhak Hen, The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul to the Death of Charles the Bald, 877 (Henry Bradshaw Society, Subsidia 3, Woodbridge 2001) 86.

⁷¹ Heinrich Brunner, Zeugen und Inquisitionsbeweis der karolingischen Zeit, in: Ders., Forschungen zur Geschichte des deutschen und französischen Rechts. Gesammelte Aufsätze (Stuttgart 1894) 88 – 247, hier 109.

⁷² The Languages of Gift in the Early Middle Ages, ed. Wendy Davies/Paul Fouracre (Cambridge 2010); vgl. auch Régine Le Jan, Justice royale et pratiques sociales dans le royaume Franc au IX^e siècle, in: La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII), Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 42, 1 (Spoleto 1995) 47 – 85.

⁷³ Annales Laureshamenses a. 802 (ed. Georg H. Pertz, MGH SS 1, Hannover 1826) 38 f. Siehe dazu Kap. 6.

offenkundig bei der Erstellung des großen programmatischen Kapitulars mitgewirkt und sich für die Errichtung eines ständigen Missaticums in Bayern eingesetzt.⁷⁴

Tatsächlich wurden 802 in verschiedenen Kirchenprovinzen, darunter in Bayern, ständige *missatica* errichtet, in denen die *missi* die Interessen des Herrschers vertraten.⁷⁵

Das taten sie vor allem dort, wo es zu Missständen kam und wo Konflikte zu bereinigen waren. Am besten lässt sich ihre Tätigkeit daher im Zusammenhang mit den lokalen Gerichten beobachten, die nach fränkischer Tradition reformiert werden sollten.⁷⁶ Zum einen wurden die Bischöfe, Äbte und Äbtissinnen darauf hingewiesen, für Gerichtsangelegenheiten *advocati* und *vicedomini* einzusetzen.⁷⁷ Andererseits sollte das Gericht von Grund auf restrukturiert werden. Es handelt sich dabei um die Schöffenverfassung, die im fränkischen Bereich um 770 einsetzte und dort die merowingischen *rachinburgi* ersetzen sollte. Ziel dieser Reform war zunächst die „Entlastung der armen Freien von der Verpflichtung der Dingpflicht“, indem die Zahl der *scabini* auf sieben bzw. fünf beschränkt wurde.⁷⁸ Sie sollten ihre Funktion auf Lebenszeit wahrnehmen. Die eigentliche Absicht bestand aber darin, die Dominanz der Grafen einzuschränken und im Sinn des Hofes eine „der Zentrale verpflichtete Amtsträgerschaft“ zu etablieren. Deshalb sollten die Schöffen von den *missi* ausgesucht und ihre Namen dem König schriftlich mitgeteilt werden.⁷⁹ Später wurden diese

74 Annales Iuvavenses maiores a. 801 (ed. Harry Bresslau, MGH SS 30, 2, Leipzig 1934) 736. Annales Iuvavenses minores a. 801 (ed. Harry Bresslau, MGH SS 30, 2, Leipzig 1934) 737. Annales Iuvavenses maximi a. 802 (ed. Harry Bresslau, MGH SS 30, 2, Leipzig 1934) 736. Neben den Lorscher Annalen berichten außerdem noch die Annales sancti Amandi a. 802 (ed. Georg H. Pertz, MGH SS 1, Hannover 1826) 6–14, hier 14, von dem Konzil im Frühjahr 802. Vgl. Eric J. Goldberg, *Dilectissimus pater Aquila transalpinus*. Archbishop Arno of Salzburg and Charlemagne's 802 Administrative Reforms (ungedruckte MA-thesis, University of Virginia 1993).

75 Wilhelm A. Eckhardt, Die Capitularia missorum specialia von 802, in: Deutsches Archiv 12 (1956) 498–516, hier 514–516. Karl Ferdinand Werner, Missus – marchio – comes. Entre l'administration centrale et l'administration locale de l'Empire carolingien, in: Histoire comparée de l'administration (IV^e-XVIII^e siècles), ed. Werner Paravicini/Karl Ferdinand Werner (Beihefte der Francia 9, München 1980) 191–239, hier 205–213. Rosamond McKitterick, Charlemagne: The Formation of European Identity (Cambridge 2008) 258–260. Zu Bayern vgl. Herwig Wolfram, Salzburg, Bayern, Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 31, Wien/München 1995) 185–188.

76 Zu den Neuerungen vgl. Régine Le Jan, Justice royale et pratiques sociales dans le royaume Franc au IX^e siècle, in: La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII), Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 42, 1 (Spoleto 1995) 47–85.

77 Capitulare missorum generale a. 802, c. 13 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 91–99, hier 93.

78 Jürgen Weitzel, Schöffe, -ngericht, -nbank: I. Rechtsgeschichte, in: Lexikon des Mittelalters 7 (München 1995) 1514–1516.

79 Theodor von Sickel, Die Entstehung des Schöffengerichts, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung 6 (1885) 1–85, hier 65.

Bestimmungen um das Mitspracherecht von Grafen und Volk (*populus*) erweitert.⁸⁰ Wenn sich diese *scabini* aber als ungeeignet erweisen sollten, mussten sie von den *missi* abgesetzt und durch bessere ersetzt werden.⁸¹ Tatsächlich hat sich die Schöffenverfassung über das fränkische Kerngebiet hinaus, aber nicht dauerhaft, durchgesetzt. Wie schon im Fall der Königsboten lässt sich beobachten, dass die *scabini* aus denselben Personenkreisen rekrutiert wurden, die auch schon vor ihrer Einführung bei den Gerichtsverhandlungen eine Rolle gespielt hatten und in diesem Zusammenhang als *boni homines* bezeichnet worden waren.⁸² Insofern hatte sich wenig am Personal geändert. Aber der neue Name verdeutlicht, dass der Hof auf diese spezifische Funktion ein prüfendes Auge geworfen hatte.

Obwohl die Auswirkung der Kapitulariengesetzgebung nicht überschätzt werden darf,⁸³ sollten ihre Effekte nicht als gering beurteilt werden. Denn die *missi* wurden auch mit einer allgemeinen Inquisitionsvollmacht ausgestattet, über die andere Amtsträger nur temporär und eingeschränkt verfügten.⁸⁴ Diese Vollmacht gründet vor allem auf dem Inquisitionsbeweis, der erstmals in Italien in einem Kapitular Pippins (zw. 782 und 787) auftaucht. Er basiert wohl auf spätantiker Staatlichkeit und war bei den Langobarden gebräuchlich.⁸⁵ Im Unterschied zum herkömmlichen Zeugenbeweis wurde der Inquisitionsbeweis vor dem Urteil erhoben, er diente also als dessen Grundlage. Der Richter prüfte die Aussagen der Geschworenen, die einen (promissorischen) Eid ablegen mussten und belehrte sie. Dabei wurden ab 802 die Zeugen aber nicht mehr ad hoc vereidigt, „sondern mitunter auf den Treueid hinbeschworen, über die ihnen vorgelegten Fragen die volle Wahrheit auszusagen.“⁸⁶ Das Aufbieten von

80 Dass die Ein- und Absetzung aber auch durch die *missi* erfolgen sollte, verdeutlicht ein nicht näher datierbares Kapitular aus dem ersten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts. Vgl. Capitula incerti anni (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 185. Im Kapitular von Aachen klärte Karl der Große nochmals, welche Personenkreise er für das *ministerium* (!) der Schöffen im Auge hatte, und welche nicht. Vgl. Capitulare Aquisgranense a. 809, c. 1, 2 und 11 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 147–149, hier 148 und 149 (zum *ministerium*).

81 Capitulare missorum Wormatiense (a. 829) c. 2 (ed. Alfred Boretius/Viktor Krause, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 2, Hannover 1897) 14–17, hier 15: *Ut missi nostri, ubicumque malos scabinos inveniunt, eiciant et totius populi consensu in locum eorum bonos eligant; et cum electi fuerint, iurare faciant, ut scienter iniuste iudicare non debeant.*

82 Matthew Innes, *State and Society in the Early Middle Ages. The Middle Rhine Valley, 400–1000* (Cambridge 2000) 184.

83 Donald A. Bullough, *Europae pater. Charlemagne and his achievement in the light of recent scholarship*, in: *English Historical Review* 85 (1970) 59–105, hier 90. Siehe Fouracre, *Carolingian justice* 783, Anm. 32. Vgl. Amos, *Preaching and the sermon in the Carolingian World* 52.

84 Heinrich Brunner, *Die Entstehung der Schwurgerichte* (Berlin 1871) 101.

85 Pippini Italiae regis capitulare c. 8 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 42–45, hier 43. Vgl. François Bougard, *La justice dans le royaume d'Italie de la fin du VIII^e siècle au début du XI^e siècle* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 291, Rom 1995) 194–203.

86 Brunner, *Zeugen- und Inquisitionsbeweis* 156.

Gegenzeugen durch die Parteien wurde untersagt, denn nun wurde nach der „materiellen Wahrheit“ geforscht. Widersprechende Gegenzeugen würden aber diese Absicht zunichtemachen, da formal ein Gottesurteil eine Entscheidung hervorbringen müsse.⁸⁷ Das Inquisitionsverfahren gilt nach Karl Kroeschell daher als „der wichtigste Ausgangspunkt für das Prinzip der Wahrheitsermittlung im mittelalterlichen Rechtsleben“.⁸⁸ Eine weitere Änderung gegenüber dem herkömmlichen Grafengericht bestand darin, dass im Zuge des Inquisitionsverfahrens die *testes* vom Richter und nicht von den Parteien bestimmt wurden, wie es beim Zeugenverfahren der Fall war.⁸⁹ Die *missi* sollten die Grafen dabei auffordern, die Zeugen aus dem Kreis der Angesehensten (*optimi*) in ihrem Verwaltungsbezirk (*pagus*) auszusuchen.⁹⁰ Ludwig der Fromme legte auf Rückfrage fest, dass in Fiskalangelegenheiten nur *testes boni, veraces* und *optimi in ipso pago* zu wählen seien.⁹¹ Damit diente der Inquisitionsbeweis auch dazu, Einfluss auf die sozialen Hierarchien dieser lokalen Gruppen zu nehmen, in denen er zum Einsatz kam. Dass dieses Verfahren Effekte auf die Mitwirkenden hatte, verdeutlichen einige Bestimmungen in den Kapitularien, die das Töten jener Zeugen unter besondere Strafe stellte, die zuvor in einem Inquisitionsverfahren für den Fiskus ausgesagt hatten.⁹²

Gerade in Bayern, auf das sich die vorliegende Untersuchung konzentriert, war das Wirken von Königsboten und anderen Amtsträgern von besonderer Bedeutung. Denn nach dem Sturz Tassilos III. im Jahr 788 kam es u. a. zu erheblichen Rechtsunsicherheiten. Einerseits fehlte der mit den bayerischen Kirchen eng verbundene Herzog, der die Verbindlichkeit der Abmachungen zwischen dem Adel und den Bischofskirchen gesichert hatte. Die bayerischen Bischöfe mussten selbst für die Kontinuität der Rechtsverhältnisse sorgen, denn der fränkische König füllte diese Leerstelle nicht aus.⁹³ Andererseits regte sich eine Generation des Adels, die durch die Stiftungspraxis der 770er Jahre in der Erbfolge unberücksichtigt geblieben war und nun ihre An-

⁸⁷ Brunner, Zeugen- und Inquisitionsbeweis 151.

⁸⁸ Karl Kroeschell, Wahrheit und Recht im frühen Mittelalter, in: Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag 1, ed. Karl Hauck/Karl Kroeschell/Stefan Sonderegger/Dagmar Hüpper/Gabriele von Olberg (Berlin/New York 1986) 455–473 hier 471.

⁸⁹ Brunner, Zeugen- und Inquisitionsbeweis 102.

⁹⁰ Capitulare de iustitiis faciendis c. 3 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 176 f., hier 176. Brunner, Zeugen- und Inquisitionsbeweis 104 f. Vgl. auch zur notwendigen Ortsbezogenheit der Zeugen: Capitulare missorum Theodonis villa datum secundum, generale c. 11 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 122–126, hier 124.

⁹¹ Vgl. z. B. Responsa imperatoris de rebus fiscalibus data c. 3 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 296 f., hier 297.

⁹² Brunner, Zeugen- und Inquisitionsbeweis 158.

⁹³ Stefan Esders/Heike Johanna Mierau, Die bairischen Eliten nach dem Sturz Tassilos III. Das Beispiel der adeligen Stiftungspraxis in der Diözese Freising, in: Les élites au moyen âge. Crises et renouvellements, ed. François Bougard/Laurent Feller/Régine Le Jan (Collection Haut Moyen Âge 1, Turnhout 2006) 283–313, hier 292–294.

sprüche geltend machte.⁹⁴ Klare Rechtsverhältnisse konnten in dieser Situation nur mehr durch lokale Richter oder durch Hinzuziehung der Königsboten geschaffen werden. Mehr als das Urteil des fränkischen Königs, das nur sehr selten direkt gesucht wurde, galt für den bayerischen Adel der Schiedsspruch der meist aus Bayern stammenden Königsboten. Das wurde auch von den Franken so akzeptiert. Die bayerischen *missi dominici* wurden so aber noch mehr zu Trägern karolingischer Staatlichkeit in Bayern, als es ihre Funktion ohnehin bewirkte. Besonders deutlich ist dies anhand der Position und Tätigkeit Arns von Salzburg sichtbar, der z. B. das westfränkische Formular bei Gerichtsurkunden durchsetzte,⁹⁵ die Streitparteien mit dem Inquisitionsverfahren zu Kompromissen zwang und neue Amtsträger installierte. Sein Wirken steht im Zentrum dieser Untersuchung.

Die karolingischen Reformen berührten lokale Gemeinschaften also auf mehrfache Weise. Einerseits mussten Amtsträger für die korrekte Durchführung der meist über *missi* vermittelten Anweisungen Sorge tragen. Andererseits resultierte aus der Überprüfung durch die Königsboten im Idealfall eine latente Befürchtung um das Amt. Die Königsboten selbst trugen als Sprachrohr des Kaisers die Rhetorik der Reform in die lokalen Gesellschaften. Der Versuch, neue Verfahrenswege zu etablieren, benötigte eben nicht nur geeignetes Personal, wie es einzelne hochrangige Königsboten darstellten, sondern auch diskursive Strategien, die die korrekte Umsetzung begleiteten. Aber auch sonst waren das Wort und die Rede die wichtigsten Instrumente der Königsboten. Sie verlasen die Kapitularien, kreideten Missstände an und ermahnten die Amtsträger. Wie es die Kapitularien seit 802 verdeutlichen, war der Diskurs dabei ein christlich-pastoraler. Wesentlicher Träger der Reform waren neben den Kapitularien vor allem auch die Predigten, die für diese Fragestellung von der Forschung bisher noch nicht ausreichend herangezogen wurden.

In der jüngeren Forschung wurde die Predigt zunehmend als ein bedeutsames Instrument der karolingischen Renaissance erachtet. Durch die sonntägliche Predigt der Pfarrpriester seien den Laien neben den Glaubensinhalten auch wichtige ethische Grundzüge eingeprägt worden, auf deren Grundlage der karolingische Staat aufbaute. Meist stützten sich die Untersuchungen aber auf die Kapitularien, ohne dass dabei auf konkrete Predigten eingegangen wurde.⁹⁶ Rosamond McKitterick betonte 1977 die institutionellen Vorgaben durch die karolingische Gesetzgebung und ging von einer weiten Verbreitung der Predigten aus, die sie vor allem auch an der breiten handschriftlichen Überlieferung bestätigt sah. In ihre Untersuchung bezog sie vor allem die in der Forschung bekannten Homiliare ein. Zugleich betonte sie den pädagogischen

⁹⁴ Wolfgang Hartung, Adel, Erbrecht, Schenkung: die strukturellen Ursachen der frühmittelalterlichen Besitzübertragungen an die Kirche, in: Gesellschaftsgeschichte: Festschrift für Karl Bosl zum 80. Geburtstag 1, ed. Ferdinand Seibt (München 1988) 417–438, bes. 426.

⁹⁵ Warren Brown, Unjust Seizure. Conflict, Interest, & Authority in an Early Medieval Society (Ithaca/London 2001).

⁹⁶ Vgl. Ullmann, Carolingian Renaissance. Pierre Riché, Education and Culture in the Barbarian West (Columbia 1976) 477–494.

und pastoralen Aspekt der Predigten und ihre Funktion für den Zusammenhalt des Frankenreiches.⁹⁷ Thomas Amos hat in seiner unpublizierten Dissertation und in einigen der danach folgenden Publikationen die Effekte der Predigt auf die karolingische Gesellschaft beschrieben und auf die große Anzahl bisher unbekannter zeitgenössischer Predigten verwiesen.⁹⁸ Michael Frassetto definierte dagegen ein theokratisches politisches System, das mit dem Bezug auf alttestamentarische Könige bei den Franken „a sense of responsibility“ gegenüber Karl dem Großen bzw. Ludwig dem Frommen wecken wollte.⁹⁹ Seine Untersuchung stützte er allerdings nur auf eine Handvoll Texte ausgesuchter Intellektueller am Hof der Frankenkönige. Thomas Buck näherte sich dem Thema der Predigten von der Seite der Kapitularien an und hat mit seinen Beobachtungen zum wechselweisen Gebrauch von *praedicatio* und *admonitio* der Sermones-Forschung wertvolle Impulse gegeben. Erst in jüngster Zeit wurden einzelne Predigtsammlungen in ihrem spezifischen Kontext untersucht. Diese Analysen erlauben nun einen Einblick in sehr unterschiedliche Funktionen, die diesen Texten in lokalen Gemeinschaften zukamen. Sie dienten im Süden des Frankenreichs im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts als Instrument gegen den Adoptionismus¹⁰⁰ und zur Belehrung und Moralisierung der bayerischen Bevölkerung gemäß der in den Kapitularien propagierten Leitlinien,¹⁰¹ vertieften den christlichen Glauben in allen gesellschaftlichen Schichten im mitteldeutschen Raum¹⁰² bzw. in einem romanischsprachigen Gebiet,¹⁰³ oder halfen den Mönchen von Münstair in Verbindung mit Kirchenfresken, das Heilsgeschehen einem Laienpublikum zu vermitteln.¹⁰⁴ Mehr als es die ältere Forschung je angenommen hatte, wurden spezifische Aspekte des sozialen Lebens im Rahmen von Predigten adressiert und behandelt.

Die meisten Untersuchungen setzen allerdings bei der handschriftlichen Überlieferung an, die ab 800 reichhaltiger ist. Dabei darf aber die Predigtsituation im

97 McKitterick, *The Frankish Church* 208 f.

98 Amos, *The Origin and Nature of the Carolingian Sermon* 193 – 224.

99 Michael Chester Frassetto, *The Role of the Sermon in Carolingian Political Theory and Renovatio* (unpublizierte MA dissertation, Michigan 1986) 2.

100 Michael T. Martin, *The Italian Homiliary: Texts and Contexts* (unpublished doctoral thesis, Western Michigan University, 2005). Zu diesen Dissertationen vgl. Diesenberger, *Introduction* 1, Anm. 1. Vgl. künftig auch die Dissertationen von Marianne Pollheimer (Wien) über die zweite Predigtsammlung des Hrabanus Maurus und Zachary Giuliano (Cambridge) über das Homiliar des Paulus Diaconus.

101 James McCune, *An Edition and Study of Select Sermons from the Carolingian Sermonary of Salzburg* (unpublished doctoral thesis, University of London, 2006) 236 f.

102 Tomás O’Sullivan, *Predicationes Palatinae: The Sermons in Vat. Pal. lat. 220 as an Insular Resource for the Christianization of Early Medieval Germany* (Ph.D. dissertation, Saint Louis University 2011). Der Autor konnte nur das der Dissertation vorangestellte Abstract einsehen.

103 Stephen Pelle, *An edition of an unstudied early Carolingian sermon collection*, in: *The Journal of Medieval Latin* 23 (2013) 87 – 160.

104 Jenny Kirsten Ataoguz, *The Apostolic Commissioning of the Monks of Saint John in Münstair, Switzerland: Painting and Preaching in a Churraetian Monastery* (unpublished doctoral thesis, Harvard University, 2007).

8. Jahrhundert nicht unterschätzt werden;¹⁰⁵ vor allem auch in jenen *regna*, die Karl der Große im Zuge seiner Eroberungen dem fränkischen Reich einverleibte: bei den Langobarden und bei den Bayern. Viele der in den karolingerzeitlichen Predigtsammlungen verwendeten Texte haben ihren Weg auch über die meist nur fragmentarisch überlieferten Bibliotheken dieser Herrschaftsbereiche genommen. Das trifft gerade auch auf Bayern zu, wo die starke Bindung des Agilolfingerherzogs zur Kirche besonders hervorsticht. Es ist kein Zufall, dass viele Predigtsammlungen um 800 in bayerischen Skriptorien entstanden, wo den Kompilatoren offensichtlich eine Fülle von Vorlagen zur Verfügung stand. Einige Handschriften aus dem Freisinger Skriptorium verdeutlichen ein gesteigertes Interesse an Exzerpta der Texte von Kirchenvätern, deren Verwendung auch als Vorlage für Mahnreden und Predigten zumindest im monastischen Rahmen denkbar ist.¹⁰⁶

Einen guten Eindruck über die pastorale Verantwortung bayerischer Bischöfe in der Agilolfingerzeit geben nicht nur die Synodalakten, sondern auch jene bruchstückhaft überlieferten Briefe, die Bernhard Bischoff in seiner Besprechung der bayerischen Formelbücher ans Tageslicht befördert hat. In diesen Texten finden sich Überlegungen zur Mission der Heiden und zu pastoralen Themen.¹⁰⁷ Ein Brief bittet um einen pastoralen Gedankenaustausch über das „gegenwärtige Leben“ und über den „Trost unserer Untergebenen“ in diesen gefährlichen Zeiten.¹⁰⁸ In einem anderen Schreiben verlangt eine Unbekannte, die sich als Untergebene Bischof Arbeos zu erkennen gibt, um Unterweisung durch den Salzburger Bischof Virgil.¹⁰⁹ Die hier nur kurz angedeutete pastorale Atmosphäre in diesen Texten lässt vermuten, dass auch der Predigt der Bischöfe und Priester im agilolfingischen Bayern einiges Gewicht beizumessen ist. Die zur Zeit Tassilos III. verfassten Lebensbeschreibungen bayerischer Heiliger geben davon einen guten Eindruck wieder.¹¹⁰

In der folgenden Abhandlung soll das Zusammenspiel von fränkischer, imperialer Politik und regionaler Praxis, von Kapitularien und Predigttexten, von öffentlicher Rede und geistlicher Predigt in Bayern zur Zeit Erzbischofs Arn von Salzburg untersucht werden. Gerade die ausgezeichnete handschriftliche Überlieferung und die zumindest in Teilen erhaltenen Gerichtsurkunden und Traditionen erlauben eine Analyse der Effekte der Rhetorik der Reform im sozialen Kontext.

105 Siehe dazu künftig Maximilian Diesenberger, Karl der Große und die Predigt, in: Charlemagne. Les temps, les espaces, les hommes. Construction et déconstruction d'un règne, ed. Rolf Große (im Druck).

106 Siehe z. B. *Prebium de multorum exemplaribus* (ed. Robert E. McNally, CCSL 108B, Turnhout 1973) 161–171. Siehe dazu Kap. 4. Über die Florilegia in Bayern im Allgemeinen vgl. Mary Garrison, *The Collectanea and Medieval Florilegia*, in: *Collectanea Pseudo-Beda*, ed. Martha Bayless/Michael Lapidge (*Scriptores Latini Hiberniae* 14, Dublin 1998) 42–83.

107 Bernhard Bischoff, *Salzburger Formelbücher und Briefe aus Tassilonischer und Karolingischer Zeit*, II, 15 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch(-philologisch)-historische Klasse, Sitzungsberichte, München 1973/4) 3–84, Editionen und Regesten: 30–61, hier 38f.

108 Bischoff, *Salzburger Formelbücher* II, 18, 40f.

109 Bischoff, *Salzburger Formelbücher* III, 15, 52f.

110 Siehe Kapitel 5.

Dabei sollen die Grundbedingungen für das Predigen zur Zeit Karls des Großen anhand von drei Aspekten diskutiert werden: Wer überhaupt öffentlich das Wort erhob, um zu predigen oder zu mahnen, an welchen Orten und zu welchen Anlässen dies geschah und welche Techniken dabei zur Anwendung kamen. Im Fokus steht zunächst die geistliche *praedicatio* in den Kirchen, aber oft genug waren es auch Laien, die das Instrument der Mahnrede an verschiedenen Orten und zu unterschiedlichen Gelegenheiten nutzten, allen voran die Königsboten. Schließlich forcierte der fränkische König seit 789 die Predigt im öffentlichen Rahmen. *Admonitio* und *praedicatio* erscheinen daher in vielen Bereichen der karolingischen Gesellschaft. Sie waren aber nicht nur Machtinstrumente zur Vermittlung politischer Inhalte, sondern reifizierten an sich schon eine Herrschaftsbeziehung zwischen dem Sprecher und seinem Publikum.¹¹¹ Auf die Spitze getrieben wurde dies in der zeitgenössischen Hagiographie, die vermittels des Predigterfolgs eines Heiligen gegenwärtige Machtansprüche artikuliert. Ein weiteres Kapitel setzt sich deshalb mit einigen bayerischen Heiligenleben aus dem 8. Jahrhundert auseinander, die die Predigt des Heiligen in den Vordergrund rückten, um die bayerische Kirche vor fremden Ansprüchen zu verteidigen.

In den darauf folgenden Kapiteln werden schließlich zwei spezifische Themen aufgegriffen, die vom letzten Viertel des 8. bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts wesentlich die politische Debatte im Karolingerreich mitbestimmten: die Frage nach der Unbestechlichkeit der Amtsträger und dem korrekten Ablauf von Gerichtsverhandlungen sowie das Thema des Besitztransfers. Dabei waren die in den ersten Kapiteln diskutierten Aspekte, wer überhaupt predigte, zu welchen Anlässen gepredigt wurde und welcher Techniken man sich zu bedienen hatte, eng mit den Fragen nach der moralischen Integrität jener Personen verbunden, die nicht nur öffentlich das Wort erhoben, sondern auch wesentliche Akteure bei Besitztransfers waren: die Bischöfe und Grafen.

Denn auf das korrekte Verhalten dieser Gruppe zielten die Tugendspiegel und Predigten dieser Zeit ab. Vor allem die weltlichen *potentes* sahen sich mit einem spezifischen Ethos konfrontiert, den Thomas F.X. Noble als „secular sanctity“ bezeichnete und Rachel Stone unter den Stichworten „morality and masculinity“ zusammenfasste. Das waren meist Ideale, die kaum zu erreichen waren, aber als Leitlinien dann ins Spiel gebracht wurden, wenn ein machtvoller Zugriff auf die Eliten anstand.

Zunächst sollen aber noch einige Rahmenbedingungen und Eckpunkte der folgenden Abhandlung definiert werden: Arn von Salzburg, der eine einflussreiche Predigtsammlung erstellte, mit der er seinen pastoralen Aufgaben und seinen Verpflichtungen als Königsbote am besten nachkommen konnte und die Sammlung selbst, ihr intendiertes Publikum und ihre Funktion für die bayerische Gesellschaft.

¹¹¹ Maximilian Diesenberger, Der Prediger als Konstituent des sozialen Raumes, in: Heilige – Liturgie – Raum, ed. Dieter R. Bauer/Klaus Herbers/Hedwig Röckelein/Felicitas Schmieder (Beiträge zur Hagiographie 8, Stuttgart 2009) 27 – 48.

1 Arn von Salzburg und die Salzburger Sermones-Sammlung

1.1 Erzbischof Arn von Salzburg

Am 24. Mai 802 schrieb Alkuin einen langen Brief an Arn, den Erzbischof von Salzburg, in dem er u. a. von den Reformbemühungen Karls des Großen berichtete. An des Kaisers gutem Willen sei nicht zu zweifeln, erwähnte der Angelsachse, aber Karl verfüge nicht über so viele *adiutores iustitiae* wie über *subversores*, er hätte nicht so viele *praedicatores* wie *praedatores*. Die meisten würden nämlich ihren Vorteil suchen und nicht Gott.¹ Dies war eine pessimistische Sicht auf ein eigentlich ehrgeiziges Unternehmen Karls des Großen, das in dem großen Kapitular von Aachen desselben Jahres seinen Ausdruck gefunden hatte. Aber der Angelsachse war damals schon hoch betagt, krank und vom Hof weit entfernt.

Ähnliche Gedanken hatte er bereits wenige Jahre zuvor, 796, als er noch angriffslustiger war, gegenüber dem Kämmerer Meginfred geäußert. Damals kämpfte der Angelsachse noch mit großer Überzeugung darum, sein Konzept der friedlichen Wortmission am Hof durchzusetzen. Anhand der fehlgeschlagenen Befriedung der Sachsen könne man die Probleme eines Missionsgedankens erkennen, der sich zu sehr an Härte orientiert hatte. „Die Zehnten zerstören den Glauben der Sachsen“, schrieb Alkuin an den Hofbeamten. Wenn das leichte Joch Christi und die angenehme Bürde dem härtesten Volk der Sachsen mit derselben Emsigkeit gepredigt worden wäre, wie der Zehnte eingetrieben worden war, dann hätte es wohl keinen Widerstand gegen das Sakrament der Taufe gegeben, argumentierte er. Die Missionare sollten *praedicatores* sein, keine *praedatores*, forderte er daraufhin. Dies alles sei dem Kaiser zwar bekannt, aber es würde an geeigneten *adiutores* fehlen.²

Zu diesen wenigen *praedicatores* zählte Alkuin ganz offensichtlich den Salzburger (Erz-)Bischof. Mehrfach verwies der Angelsachse auf die bedeutsame Rolle Arns als *pastor*.³ 796 meinte er in dem berühmten Brief, der auf die Bedeutung des Namens des Salzburger Bischofs anspielt, als Adler würde er mit dem schärfsten Blick seiner

1 Alkuin, Epistola 254 ed. Dümmler 411: *De bona siquidem voluntate domini imperatoris valde certus sum, quod omnia ad rectitudinis normam in regno sibi a deo dato disponi desiderat, sed tantos non habet iustitiae adiutores, quantos etiam subversores, nec tantos praedicatores quantos praedatores ...*

2 Alkuin, Epistola 111, ed. Dümmler 161. Zur Frage der Missionsideen Alkuins vgl. vor allem Ian N. Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe, 400–1050* (Harlow etc. 2001) 79–99; von Padberg, *Inszenierung religiöser Konfrontationen*. Vgl. auch Vgl. Alkuin, Epistola 16, ed. Dümmler 44.

3 Vgl. Kapitel 1.

spirituellen Augen von der Höhe seiner Gnade die vom Wellengang umtosten Fische aus dem Meer dieser Welt ziehen.⁴

Die Bedeutung Arns als Prediger wird nicht nur daraus ersichtlich, dass der Angelsachse den Salzburger mehrfach in seinen Briefen als einen der wenigen hervorhob, der in diesen *tempora periculosa* überhaupt zu predigen vermochte, sondern auch in der Bezeichnung, die er diesem zuteil werden ließ. Christus war für Alkuin der *praedicator totius mundi*⁵, oder der *praedicator beatissime pacis*.⁶ Paulus wird mehrfach als *egregius praedicator*,⁷ einmal als *pius praedicator* angesprochen.⁸ Nur zwei seiner Zeitgenossen wurden vom Angelsachsen in einem Brief mit dem Titel *praedicator* bezeichnet. Der eine war Fridugis, der Nachfolger Alkuins als Abt von Tours. Er wird an einer Stelle *robustus praedicator et insuperabilis doctor* genannt.⁹ Arn jedoch bekam von Alkuin das Prädikat *clarissime verbi Dei praedicator* zugesprochen.¹⁰ Diese Bezeichnung beruhte nicht allein auf der Freundschaft zwischen dem Angelsachsen und dem Salzburger, sondern verdeutlicht die bedeutsame Rolle Arns als Prediger und Autor im Allgemeinen.

In den letzten Jahren wurde das Profil des Salzburger Erzbischofs als Autor durch einige Publikationen und Neufunde geschärft.¹¹ Vom Briefwechsel Arns sind nur zwei kurze Schreiben von seiner Seite überliefert.¹² Vertraut man der jüngeren Literatur, fällt eines davon sogar aus und muss Alkuin zugerechnet werden.¹³ Aus seiner Feder scheint auch die auf Basis einer älteren Vorlage verfasste *Instructio generalis* zu

⁴ Alkuin, Epistola 113, ed. Dümmler 163. Zur Position des Textes am Anfang von Wien, ÖNB, Cod. lat. 795, fol. 1v, vgl. Maximilian Diesenberger/Herwig Wolfram, Arn und Alkuin. Zwei Freunde und ihre Schriften, in: Erzbischof Arn von Salzburg, ed. Meta Niederkorn-Bruck/Anton Scharer (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 40, Wien/München 2004) 81 – 106, hier 93 f.

⁵ Alkuin, Epistola 110, ed. Dümmler 157.

⁶ Alkuin, Epistola 210, ed. Dümmler 350.

⁷ Alkuin, Epistolae 148, 210, 212, ed. Dümmler 241, 350, 353.

⁸ Alkuin, Epistola 267, ed. Dümmler 425.

⁹ Alkuin, Epistola 289, ed. Dümmler 447. In Epistola 41, ed. Dümmler 84, wird David als ein *praedicator* bezeichnet, womit auf Karl den Großen angespielt wird.

¹⁰ Alkuin, Epistola 260, ed. Dümmler 418. Zu unterscheiden sind davon Aufforderungen, z. B. Alkuin, Epistola 225, ed. Dümmler 368: Theodulf solle ein *praedicator veritatis* sein. Wiederholt betont Alkuin die Bedeutung von Arns Predigten. Vgl. etwa Alkuin, Epistola 243, ed. Dümmler 390.

¹¹ Erzbischof Arn von Salzburg, ed. Meta Niederkorn-Bruck/Anton Scharer (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 40, München 2004). Warren Brown, Unjust Seizure. Conflict, Interest, & Authority in an Early Medieval Society (Ithaca/London 2001), bes. 102 – 122.

¹² Arn von Salzburg, Epistola (= Alkuin, Epistola 66), ed. Dümmler 109 f. Epistolae variorum 3 (Arn von Salzburg) (ed. Ernst Dümmler, MGH Epistolae 4, Berlin 1895) 494 – 567, hier 497 f.

¹³ Mary Garrison, *Praesagum nomen tibi*: The significance of name-wordplay in Alcuin's letters to Arn, in: Erzbischof Arn von Salzburg, ed. Meta Niederkorn-Bruck/Anton Scharer (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 40, München 2004) 107 – 127, hier 124 – 126. Sie schreibt Epistola 66 Alkuin zu. Vgl. auch Donald A. Bullough, Alcuin. Achievement & Reputation (Leiden/Boston 2004) 72, Anm. 172.

stammen.¹⁴ Längst ist Arn als Verfasser des Reinigungseides Leos III. bekannt.¹⁵ Harald Willjung stellte diesem Text ein Gutachten Arns zum *filioque* zur Seite, das als Vorlage für das Konzil in Aachen 809 gewählt wurde.¹⁶ Um 790 und 800 hat er jeweils die Erstellung eines Besitztitelverzeichnisses auf Basis des heute verlorenen Libellus Virgilii erstellen lassen.¹⁷ Dem Umkreis Arns ist wahrscheinlich auch der von Arno Borst edierte Traktat „De sole et luna“ zuzurechnen.¹⁸ Obwohl Hartmut Hoffmann einige berechtigte Kritikpunkte an der Zuschreibung äußerte, spricht ein bisher in der Diskussion nicht berücksichtigtes Fragment aus Saint-Amand aus den ersten Jahren des 9. Jahrhunderts durchaus für eine Entstehung aus dem erweiterten Umkreis des Salzburger Erzbischofs.¹⁹ Arn scheint auch eine bedeutsame Rolle in den Debatten

14 *Instructio pastoralis* (ed. Raymond Étaix, *Un manuel de pastorale de l'époque carolingienne* [CIm 27152], in: *Revue Bénédictine* 91 [1981]) 115 – 123, (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, *Concilia aevi Carolini* 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 197 – 201. Vgl. Dazu Maximilian Diesenberger, *Sammeln und gestalten – erinnern und vergessen. Erzbischof Arn von Salzburg und die Ursprünge des Salzburger Episkopats*, in: *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters*, ed. Walter Pohl (*Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 8, Wien 2004) 171 – 189.

15 Max Kerner, *Der Reinigungseid Leos III. vom Dezember 800. Die Frage seiner Echtheit und frühen kanonistischen Überlieferung. Eine Studie zum Problem der päpstlichen Immunität im früheren Mittelalter*, in: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 84/85 (1977/78) 131 – 160. Wallach, *The genuine and the forged oath*. Othmar Hageneder, *Das crimen maiestatis. Der Prozeß gegen die Attentäter Papst Leos III. und die Kaiserkrönung Karls des Großen*, in: *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf*, ed. Hubert Mordek (Sigmaringen 1983) 55 – 79.

16 Arn von Salzburg, *Testimonia ex sacris voluminibus collecta* (ed. Harald Willjung, *Das Konzil von Aachen 809*, MGH Concilia 2, Supplementum 2, Hannover 1998) 250 – 283. Harald Willjung, *Arn von Salzburg und das Aachener Reichskonzil vom November 809*, in: *1200 Jahre Erzbistum Salzburg. Die älteste Metropole im deutschen Sprachraum*, ed. Heinz Dopsch/Peter F. Kramml/Alfred Stefan Weiß (*Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde* 18, Salzburg 1999) 33 – 43.

17 Vgl. Fritz Lošek, *Notitia Arnonis und Breves Notitiae. Die Salzburger Güterverzeichnisse aus der Zeit um 800: Sprachlich-historische Einleitung, Text und Übersetzung*, in: *Quellen zur Salzburger Frühgeschichte*, ed. Herwig Wolfram (*Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 44, zugleich *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde*, Erg. Bd. 22, Wien/München 2006) 9 – 178. Siehe Herwig Wolfram, *Libellus Virgilii. Ein quellenkritisches Problem der ältesten Salzburger Güterverzeichnisse*, in: *Vorträge und Forschungen* 20 (1974) 177 – 214.

18 Wien, ÖNB, Cod. Lat 994, fol. 125r-143r. *Die Predigt Arns von Salzburg um 802* (ed. Arno Borst, *Schriften zur Komputistik im Frankenreich von 721 bis 818*, MGH Quellen zur Geschichte des Mittelalters 21, 2, Hannover 2006) 820 – 884.

19 Hartmut Hoffmann, *Abisag calefaciente* oder: Der karolingische Traktat *De sole et luna*, in: *DA* 68 (2012) 445 – 477. Siehe nun Staatsbibliothek Bamberg IX A 15 (Saint-Amand, Anfang 9. Jh.). Der Text entspricht I, 8: *Cum, inquit esse iunior ...* (ed. Borst, S. 844, Zeile 11) bis I, 9: *... esse luminare* (ed. Borst, S. 846, Zeile 1). Zur Lokalisierung und Datierung vgl. Bernhard Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*. Teil 1: Aachen-Lambach (Wiesbaden 1998) 55 (Nr. 250).

über die Taufe gespielt zu haben, die den Hof sehr beschäftigten.²⁰ Ihm oder zumindest seiner Umgebung werden auch zwei Konzilsordines zugeordnet.²¹

Einer davon zeichnet sich durch mehrere integrierte Predigten aus, die u. a. auf Briefen Alkuins an Arn basieren. Seit Längerem ist ein Synodalsermo Arns bekannt, den er wohl in Regensburg im Jahr 806 gehalten hatte.²² Vor kurzem wurden drei kürzere Texte von H. Schneider ediert, die ursprünglich wohl aus der Feder des Salzburger Erzbischofs stammen. Es handelt sich dabei um eine *admonitio*, um eine theologische Einleitung zu einem Kapitular und um ein Kapitularexzerpt.²³ In der *admonitio*, die wohl 813 erfolgte, forderte der Salzburger Erzbischof seine Hörer dazu auf, nach Jahren der Ermahnungen zu evaluieren, was ausgeführt bzw. vernachlässigt worden sei, und was sie gemeinsam ihrem Herrn melden müssten.²⁴ Diese Worte entsprechen ganz dem entschlossenen Ton, den der Kaiser in diesem Jahr selbst angeschlagen hatte.²⁵ Dieser Text, der gemeinsam mit einem Proömium und einem Kapitularexzerpt überliefert wird, ist der eingangs erwähnten *Missi cuiusdam admonitio* zur Seite zu stellen. Sie bereichert das „so facettenreiche Genre wie das der Kapitularien“ ebenso wie sie die Vielseitigkeit und Flexibilität des Salzburger Oberhirten unterstreicht.²⁶ Denn nur in dieser spezifischen Situation, in der Arn seine Rede vor dem versammelten bayerischen Episkopat hielt, zog er diesen in eine sonst nirgends so deutlich formulierte Verantwortung für die Umsetzung der kaiserlichen Anweisungen.

Vielleicht kommt Arn oder sein Umkreis auch als Redaktor der karolingischen Version der *Lex Baiwariorum* in Betracht. Ähnlich wie die Redaktion ausgesuchter Kapitularien im *Vaticanus latinus* 7701 könnte er das bayerische Recht vor allem nach

20 Susan A. Keefe, *Water and the Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire* 1 (Notre Dame 2002) 93 f.

21 *Ordo* 7b und 30 (ed. Herbert Schneider, *MGH Ordines de celebrando concilio*, Die Konzilsordines des Früh- und Hochmittelalters, Hannover 1996) 55 – 57 (Kommentar), 329 – 342 (Edition); 119 – 122 (Kommentar), 591 – 594 (Edition).

22 Rudolf Pokorny, Ein unbekannter Synodalsermo Arns von Salzburg, in: *Deutsches Archiv* 39, 2 (1983) 379 – 394.

23 Schneider, *Karolingische Kapitularien*. Weitere Neufunde sind nicht auszuschließen. Zur Zeit sind weitere Publikationen angekündigt. So wird gerade die *Collectio 400 capitularium* neu ediert und als Verfasser Arn von Salzburg in Betracht gezogen. Die Sammlung wird u. a. in Wien, ÖNB, Cod. lat. 552, fol. 113v–192v, überliefert. Siehe Roger E. Reynolds, *Canon law collections in early ninth-century Salzburg*, in: ders., *Law and Liturgy in the Latin Church, 5th–12th centuries* (Variorum 1994) VI, 15 – 34, hier 32. Vgl. Lotte Kéry, *Canonical Collections of the early Middle Ages (ca. 400 – 1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature* (History of Medieval Canon Law, Washington 1999) 163 f. Siehe künftig Sven Meeder. Zudem erfahren einige Carmina, die von den Editoren in das *Corpus Alkuins* einbezogen worden sind, eine neue Beurteilung. Vgl. künftig Kurt Smolak.

24 *Admonitio*, ed. Schneider 490.

25 *Capitulare generale Caroli magni* a. 813, c. 40 (ed. Hubert Mordek/Gerhard Schmitz, *Neue Kapitularien und Kapitulariensammlungen*, in: *Deutsches Archiv* 43, 1987) 361 – 439, hier 423.

26 Vgl. Schneider, *Karolingische Kapitularien* 477 mit Verweis auf Buck, *Admonitio und praedicatio* 160.

Maßgaben der Reformen von 802 ergänzt haben.²⁷ Jüngst wurde ihm auch die Beauftragung der althochdeutschen Exhortatio ad plebem christianam zugesprochen.²⁸

Alle diese Texte verdeutlichen die starke Rolle Arns in den intellektuellen Kreisen am Hofe Karls des Großen.²⁹ Es mögen u. a. auch diese gelehrten Beiträge gewesen sein, die dazu verhelfen, dass der Salzburger Erzbischof an vorderster Stelle unter die Zeugen von Karls Testament gereiht wurde.³⁰ Zu den Texten, die aus Arns Feder oder zumindest aus seinem Umfeld stammen, ist nun vor allem eine Sermones-Sammlung zu zählen, die die Zeugnisse der literarischen Tätigkeit in Salzburg im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts weiter bereichert. Diese Sammlung steht im Fokus der vorliegenden Untersuchung und sie hilft, Arns Tätigkeit in Bayern besser zu verstehen. Denn seine wichtigste Rolle dürfte die des Predigers gewesen sein.

1.2 Predigtsammlungen in Bayern

Zwischen 811 und 818 bat Erzbischof Hildebald von Köln den Abt von Mondsee, Lantperht, um die Erstellung eines Homiliars. Der zweite Teil der Sammlung ist heute noch in der originalen Handschrift erhalten.³¹ Sie ist nicht nur ein Zeugnis für den jüngeren Schriftstil in Mondsee, sondern auch für die hervorragende Stellung Bayerns bei der Frage der Überlieferung und Erstellung von Handschriften.³² Denn Hildebald ordnete nicht nur die Erstellung eines neuen Homiliars an, sondern brachte aus Mondsee gleich noch ein bereits bestehendes nach Köln mit.³³

²⁷ Siehe dazu Matthew Innes, Charlemagne, justice, and written law, in: Law, Custom, and Justice in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Proceedings in the 2008 Byzantine Colloquium, ed. Alice Rio (London 2011) 155–203, hier 183.

²⁸ Exhortatio ad plebem christianam (ed. Elias von Steinmeyer, Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler, Berlin 1916) 49–54. Siehe Admonitio generalis, ed. Glatthaar, Einleitung 133 f.

²⁹ Alkuin hat ihm seinen Psalmenkommentar gewidmet. Vgl. Alkuin, Epistola 243, ed. Dümmler 388–392.

³⁰ Einhard, Vita Karoli magni 33 (ed. Oswald Holder-Egger, MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum [25], Hannover/Leipzig ⁶1911) 41.

³¹ Wien, ÖNB, Cod. lat. 1014, fol. 1r: *IN GLORIAM ET HONOREM DEI / ATQUE HILDEBALDI ARCHIEPISCOPI / EGO LANTPERHTUS ABBAS HUNC / LIBRUM ROGABO SCRIBERE / TEMPORIBUS NOSTRIS MULTOS ANNOS UITA NOSTRA DOMINO / ADIUUANTE FELICITER ET SALUUM / ILLUM LIBRUM LEGAT SEMPER*. Zur Sammlung vgl. Henri Barré, L'homiliaire carolingien de Mondsee, in: Revue Bénédictine 71 (1961) 71–107.

³² Vgl. Bernhard Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit 2: Die vorwiegend österreichischen Diözesen (Wiesbaden 1980) 22 f. Zu Fragmenten eines weiteren Homiliars aus Mondsee um 800 vgl. Herbert Paulhart, Das Fragment eines Mondseer Homiliars in der Linzer Kapuzinerbibliothek, in: Jahrbuch der Stadt Linz 1966 (Linz 1967) 349–356.

³³ Siehe Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, Cod. 172. Die Handschrift enthält den ersten Teil des Homiliars des sog. Pseudo-Beda. Zur Herkunft der Handschrift vgl. Bischoff, Schreibschulen 2, 34. Vgl. auch Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, Cod. 35, eine Mischhandschrift aus Salzburg, die u. a. auch Predigten überliefert und wahrscheinlich ebenfalls zur Zeit

Was die Aufbewahrung älterer Sammlungen betrifft, so sind etwa die Homiliae XL in evangelia und die Homiliae in Ezechielem Gregors des Großen im bayerischen Raum um 800 bzw. aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts mehr als zehnmal überliefert.³⁴ Ähnliches trifft auf die jüngeren Sammlungen, etwa auf jene des Alanus von Farfa³⁵ oder des Paulus Diaconus, zu,³⁶ womit nur die prominentesten Sammlungen angesprochen sind. Einige weitere Sammlungen, wie jene des Augustinus, des Caesarius von Arles, Leos des Großen, des Maximus von Turin und vieler anderer mehr sind ebenfalls mehrfach erhalten, oder ihre Existenz im Bayern des frühen neunten Jahrhunderts kann indirekt durch ihre Verwendung in kompilierten Texten aus dieser Zeit erschlossen werden.³⁷

Wenn man schließlich jene Handschriften dazu zählt, die nur einzelne Predigten überliefern, dann erhöht sich die Zahl der Überlieferungen dieser Texte um ein Vielfaches. Noch kann niemand sagen, wie viele bisher unbekannte Texte sich darunter befinden bzw. unter welchen Gesichtspunkten diese Sammlungen angelegt wurden.³⁸ Denn als Produktionsstätten für neue Sammlungen taten sich die bayerischen Skriptorien in dieser Zeit ebenfalls hervor. Neben dem Mondseer Homiliar wird auch der Ursprung der Sammlung des Pseudo-Bonifatius³⁹ und der Homilien-Sammlung des Pseudo-Beda in Bayern um 800 gesucht. Dazu kommen noch das sog. „Bayerische Homiliar“⁴⁰ und die genannte Salzburger Sermones-Sammlung.

Hildebolds nach Köln gelangte. Siehe dazu Bischoff, *Schreibschulen* 2, 93f. Schließlich ließ der Erzbischof in Köln selbst ein Homiliar zusammenstellen: Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, Cod. 171. Vgl. dazu Raymond Étaix, *Le sermonnaire d'Hildebold de Cologne*, in: *Recherches Augustiniennes* 23 (1988) 115–124.

³⁴ Vgl. z. B. München, BSB, Clm 4542, Clm 9515, Clm 6316, Clm 17055, Clm 6237, Clm 6263, Clm 6295, Clm 6329; Salzburg, St. Peter, Stiftsbibliothek a VII 3.

³⁵ Vgl. z. B. München, BSB, Clm 4547; Clm 18092; Clm 17194; Clm 4564.

³⁶ Vgl. z. B. München, BSB, Clm 29054, Clm 624a, Clm 4533 + 4534; Bamberg, Staatsbibliothek, Ms. Patr. 155.

³⁷ Vgl. etwa München, BSB; Clm 6233 aus dem letzten Drittel des 8. Jahrhunderts mit 12 bisher unedierte Sermones. Siehe dazu Bernhard Bischoff, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit 1: Die bayrischen Diözesen* (Wiesbaden ³1974) 136f. Siehe auch München, BSB, Clm 14368, darüber Raymond Étaix, *Un homélaire du IX^e siècle: le ms. Clm 14368*, in: *Scriptorium* 40 (1986) 3–15.

³⁸ Siehe die exemplarische Untersuchung des sog. Burchard-Homiliars von Yitzhak Hen, *The content and aims of the so-called Homiliary of Burchard of Würzburg*, in: *Sermo doctorum. Compilers, Preachers and their Audiences in the early Medieval West*, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (Sermo 9, Turnhout 2013) 127–152.

³⁹ Vgl. Rob Meens, *Christianization and the spoken word: the Sermons attributed to St Boniface*, in: *Sermo sanctorum. Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West*, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (Sermo 9, Turnhout 2013) 263–282.

⁴⁰ Vgl. etwa München, BSB, Clm 3833; Bamberg, Staatsbibliothek, Ms. Patr. 156; Paris, BN, Cod. lat. 17301. Vgl. Barré, *L'homélaire carolingien de Mondsee* 85–90.

Ein vergleichbarer Befund ist für die Überlieferung hagiographischer Texte im bayerischen Raum zu attestieren.⁴¹ Von der Forschung wurden bisher allein die in Bayern verfassten und oft nur bayerische Heilige betreffenden Texte als Zeugnisse „bayerischer Hagiographie“ aufgefasst und untersucht.⁴² Zahllose Handschriften, die Passiones, Apostelakten und Viten anderer Provenienz in bayerischen Bibliotheken überliefern, wurden oft allein aus editorischem Interesse konsultiert. Dabei ist die Überlieferungslage älterer hagiographischer Texte in Bayern um 800 – verglichen mit dem Rest des Frankenreiches – besonders gut. Mit den Codices Wien, ÖNB, Cod. lat. 371 (Salzburg/St. Amand) und Cod. lat. 420 (Salzburg/St. Amand), und den Münchener Handschriften BSB, Clm 4554 (Benediktbeuern) und Clm 6393 (Freising) sind immerhin vier (von ca. einem Dutzend) der ältesten Legendarien im bayerischen Raum überliefert.⁴³ Dazu kommen noch jüngere Sammlungen bzw. Mischhandschriften, die hagiographische Texte im Verbund mit anderen Textsorten überliefern.⁴⁴ Viele der überlieferten hagiographischen Texte wurden auf unterschiedliche Weise überarbeitet und zu thematischen Kompendien zusammengefügt, die oft einen genaueren Einblick in die gedanklichen Aneignungsprozesse erlauben, denen sie ihre Entstehung verdanken.⁴⁵ Bisher ist die Arbeit dieser unbekannten Kopisten und Kompilatoren aber noch nicht ausreichend gewürdigt worden. Die Salzburger Sermones-Sammlung vereint beide Textsorten: Predigten und hagiographische Texte.

⁴¹ Allgemein vgl. François Dolbeau, *Naissance des homéliaires et des passionnaires. Une tentative d'étude comparative*, in: *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales: textes et représentations, vi^e-xiv^e siècle*, ed. Stéphane Gioanni/Benoît Grevin (Collection de l'École française de Rome 405, Rom 2008) 13–35.

⁴² Jede Darstellung der bayerischen Hagiographie beschränkt sich aus diesem Grund auf die wenigen Texte, die als originär bayerisch aufgefasst werden. Vgl. etwa die Übersicht bei Theodor Klüppel, *Die Germania (750–950)*, in: *Corpus Christianorum Hagiographies 2*, ed. Guy Philippart (Turnhout 1996) 161–209, hier 178.

⁴³ Guy Philippart, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques* (Typologie des sources du moyen âge occidental 24/25, Turnhout 1977). Mit den heute im Bibliotheksbestand dieses Raumes befindlichen Codices Wien, ÖNB, Cod. lat. 1556 und München, BSB, Clm 3514, können noch zwei weitere dieser alten Legendarien genannt werden. Siehe auch François Dolbeau, *Notes sur l'organisation interne des légendiers latins*, in: *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles*, Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2–5 mai 1979 (Paris 1981) 11–31.

⁴⁴ München, BSB, Clm 4585, Clm 14364, Clm 6293, Clm 14704, Clm 1086, Clm 6333, Clm 6382, Clm 23591; Wien, ÖNB, Cod. lat. 964, Cod. lat. 994; Graz, Universitätsbibliothek, Cod. 790; Paris, BN Lat. 2990 A; London, British Library, Add. MS 34124 u. MS 11880 etc. Die Liste stellt nur einen Bruchteil des vorhandenen Bestands dar. Folgende Handschriften verbanden z.B. hagiographische Texte mit Predigten: München, BSB, Clm 15817, Clm 14364; Wien, ÖNB, Cod. lat. 994.

⁴⁵ Vgl. Maximilian Diesenberger, *Der Cvp 420 – Die Gemeinschaft der Heiligen und ihre Gestaltung im frühmittelalterlichen Bayern*, in: *Les réécritures hagiographiques dans l'Occident médiéval. Atelier III: L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, ed. Martin Heinzelmann (Francia Beihefte 71, Ostfildern 2010) 221–250.

1.3 Die Salzburger Sermones-Sammlung

Es handelt sich dabei um eine Sammlung von insgesamt 145 Sermones und Passiones, die formal in zwei Teile (*libri*) gegliedert ist. Der erste Teil überliefert 85 Texte, von Christi Geburt bis einschließlich der drei Tage (*letania maior*) vor der *ascensio Christi*. Von den 85 Texten sind vier Passiones.

Der zweite Teil enthält zunächst 45 Texte von der *ascensio Christi* bis zum Gedenktag der Heiligen Lucia am 13. Dezember, der Großteil davon sind hagiographische Texte. Danach folgen in einem inhaltlich differenzierten Abschnitt noch 25 Texte moralischen Inhalts ohne Bezug zum Kirchenjahr.⁴⁶

Die einzige Handschrift, die ursprünglich beide Teile der Sammlung überlieferte, stammt aus Freising und wurde zur Zeit Bischof Hittos (811/12–836) von mehreren Händen angelegt. Der Codex ist durch Mäusefraß beschädigt und weist auch einen Lagenverlust auf. Da aber für beide Teile Inhaltsverzeichnisse überliefert sind, ist der gesamte Umfang des ursprünglichen Bestandes erschließbar.⁴⁷

Der erste Teil der Sammlung liegt sowohl in einer Handschrift aus einem unbekannten bayerischen Skriptorium, noch aus dem ersten Viertel des 9. Jahrhunderts,⁴⁸ als auch in einem Fragment einer wahrscheinlich Freisinger Abschrift, wahrscheinlich um 820, vor.⁴⁹

Der zweite Teil ist in einer Handschrift aus der Mitte des 9. Jahrhunderts überliefert, die ein *presbyter* namens Sandarat für das Kloster Sankt Emmeram in Re-

⁴⁶ Siehe dazu Anhang 1 und 2. Die Sammlung wurde erstmals beschrieben von Jean-Paul Bouhot, *Un sermonnaire carolingien*, in: *Revue d'histoire des textes* 4 (1974) 181–223; bzw. von Georges Folliet, *Deux nouveaux témoins du sermonnaire carolingien récemment reconstitué*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 33 (1977) 155–198. Bouhot und Folliet hatten noch keine Kenntnis von der Prager Handschrift, den Fragmenten aus Lambach/Wien/New Haven und dem Einzelblatt aus Dublin. Die Bemerkungen Folliets, *Deux nouveaux témoins* 183–185 zu den Texten I.6, 17 und 18, sind daher zu korrigieren. Eine Inhaltsangabe findet sich auch bei Albert Poncelet, *Catalogus Codicum hagiographicorum latinorum*, *Bibliothecae Universitatis Wirzburgensis*, in: *Analecta Bollandiana* 32 (1913) 408–438, hier 421–424. Siehe auch Maximilian Diesenberger, *How collections shape the texts: rewriting and rearranging Passions in Carolingian Bavaria*, in: *Livrets, Collections et Texts. Études de la Tradition Hagiographiques Latine*, ed. Martin Heinzelmann (Beihefte der Francia 63, Ostfildern 2006) 195–224. Vgl. McCune, *An Edition and Study*. Die Ergebnisse dieser Dissertation, abgesehen von den Aspekten der Buße und des Fastens, wurden in zwei Aufsätzen publiziert: James C. McCune, *Four Pseudo-Augustine sermons De concupiscentia fugienda from the Carolingian Sermonary of Würzburg*, in: *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 52 (2006) 391–431; ders., *The sermons on the Virtues and Vices for lay potentes in the Carolingian Sermonary of Salzburg*, in: *The Journal of Medieval Latin* 19 (2009) 250–290.

⁴⁷ Würzburg, Universitätsbibliothek, M.p.th.q.15. Vgl. Bischoff, *Die südostdeutschen Schreibschulen* 104 f. Hans Thurn, *Die Pergamenthandschriften der ehemaligen Dombibliothek (Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg, Bd. 3, Hälfte 1, Wiesbaden 1984) 94–97*. Siehe Anhang 2.

⁴⁸ Prag, Knihovna pražské kapituly/Archiv Pražského hradu, A 156. Siehe Anhang 2.

⁴⁹ Dublin, Trinity College Library, MS 11281. Siehe Anhang 2. Ich danke David Ganz, der mich auf dieses Blatt aufmerksam gemacht hat.

gensburg kopierte.⁵⁰ Aus dem zweiten Viertel des 9. Jahrhunderts sind darüber hinaus noch mehrere Fragmente dieses zweiten Teils erhalten.⁵¹

Teile der Sermones-Sammlung dienten bereits im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts als Grundlage für ein anderes Predigthandbuch in Salzburg.⁵² Ein wenig später fanden einzelne Texte auch Eingang in eine Sammlung, die in der Umgebung Freising's zusammengestellt wurde.⁵³ Die zwei Handbücher haben jeweils auf beide Teile der Sammlung zurückgegriffen, was dafür spricht, dass ihre Gestaltung und ihr Umfang, wie sie in der Freisinger Handschrift überliefert ist, schon im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts vorlagen.

Insgesamt sind also aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts fünf verschiedene Abschriften der Sermones-Sammlung erhalten. Zweimal diente sie als Grundlage für andere Kompilationen. Da keine Beziehung respektive kein direktes Abhängigkeitsverhältnis zwischen den einzelnen Überlieferungsträgern feststellbar ist, kann man davon ausgehen, dass sie noch zahlreicher überliefert war. Manche Korruptelen verweisen auf eine Entstehung der Sammlung in den ersten Jahren des 9. Jahrhunderts.

1.4 Entstehungszeit und Zuordnung

Die weite Verbreitung der Sammlung in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts spricht für ihren großen Erfolg. Eine Handschrift ist (fast) vollständig erhalten, in drei Fällen (Regensburg, Prag, Lambach) zeigt sich jeweils das Interesse an einem Teil der Sammlung, mit dem Blatt aus Dublin ist auch noch ein viertes Zeugnis für ein solches Interesse überliefert. In zwei weiteren Handschriften diente die Sammlung bereits als Grundlage für neue Kompilationen. Außergewöhnlich ist auch die exklusive Verbreitung der Sammlung im Bayern des neunten Jahrhunderts, was ihre Entstehung in diesem Raum nahelegt. Ein Blick auf den Inhalt der Sammlung verschafft Klarheit über den Entstehungsort.

⁵⁰ München, BSB, Clm 14418. Siehe Anhang 2.

⁵¹ Lambach, Stiftsbibliothek, Ccl 480a, Vorsatzblätter, und Fragment 8, I-VII; New Haven, Yale University, Beinecke Library, Ms. 482.4; Wien, ÖNB, Ser. nov. 3620, fol. I*. Jüngst auch noch Lambach, Stiftsbibliothek, Ccl 477, Vorsatzblätter. Siehe Anhang 2.

⁵² Udine, Biblioteca Arcivescovile, Ms. 4. Die Handschrift ist aus mehreren Gründen von Interesse. Sie überliefert nämlich auch neun Homilien aus der sog. „Bayerischen Homiliensammlung“, deren Entstehung ebenfalls in Salzburg angenommen wird, und deren frühestes Zeugnis sie darstellt. Zusätzlich überliefert sie zwei Texte aus dem Homiliar des Pseudo-Beda. Unter den Texten, die sie hinzufügte, befinden sich vier aus Isidors *Sententiae*, also aus jener Vorlage, aus der auch einige Predigten aus der Salzburger Sermones-Sammlung stammen. Siehe Anhang 2.

⁵³ München, BSB, Clm 6310. Siehe Anhang 2.

Als 32. Sermo des 2. Teiles erscheint ein Text, der auf einen Sermo des Eusebius Gallicanus und auf einen weiteren Leos I. zurückgeht.⁵⁴ In der Würzburger Handschrift wird er auf fol. 159v folgendermaßen betitelt: „XXXII. In natale sancti Corbiniani VIII. K. Octobris“. Der Todestag des Corbinian wurde allerdings am 8. September und nicht am 24. des Monats begangen. Letzterer ist ein Festtag Ruperts von Salzburg. Tatsächlich findet sich im Inhaltsverzeichnis für den zweiten Teil der Sammlung in derselben Handschrift auf fol. 83r der Eintrag: „XXXII. In natale sancti Hrodperhti episcopi VIII. K. Octobris“. Die Handschrift aus der Umgebung Regensburgs gibt ebenfalls den Heiligen Rupert an.⁵⁵

Man kann also davon ausgehen, dass die Sammlung weder in Freising noch in Regensburg, sondern in Salzburg kompiliert worden ist.⁵⁶ In diesem Fall ist allerdings zu fragen, warum der 24. September als der Todestag des Heiligen bezeichnet wird, und nicht korrekt als sein Translationstag. Das korrekte Datum von Ruperts Todestag am 27. März wird in vielen Salzburger Quellen dieser Zeit wiedergegeben.⁵⁷ Da dies aber zugleich der Auferstehungstag war, setzte sich früh der Septembertermin durch.⁵⁸ Trotz

⁵⁴ Eusebius ‘Gallicanus’, Homilia 51 (ed. François Glorie, CCSL 101 A, Turnhout 1971) 593 – 603; Die inserierte Passage von *sancti* bis *vani* stammt von Leo Magnus, Tractatus septem et nonaginta 94, 2 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138 A, Turnhout 1973) 579. Vgl. schon Johann Friedrich, Ueber die Vita s. Ruperti der Handschrift Nr. 790 der Grazer Universitätsbibliothek, in: Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 1 (1883) 509 – 547, hier 522.

⁵⁵ München, BSB, Clm 14418, fol. 2r und 57v.

⁵⁶ Folliet, Deux nouveaux témoins 163 – 166.

⁵⁷ Vgl. Meta Niederkorn-Bruck, Das Sanctorale Salzbugs um 800, 2 Bde. (Wien, Habil. Schrift 1999); siehe auch die Vita Hrodberti episcopi Salisburgensis 10 (ed. Wilhelm Levison, MGH SS rerum Merovingicarum 6, Hannover 1913) 140 – 162, hier 162. (Obwohl die Vita in dieser von Levison edierten Form nie existierte). Vgl. auch Meta Niederkorn-Bruck, Das Salzburger historische Martyrolog aus der Arn-Zeit und seine Bedeutung für die Textgeschichte des „Martyrologium Bedae“, in: Erzbischof Arn von Salzburg, ed. Meta Niederkorn-Bruck/Anton Scharer (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 40, Wien/München 2004) 155 – 171. In Regensburg weiß man noch im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts von der Translation des Heiligen im Jahr 774. Siehe dazu die Annales sancti Emmerami Ratisponensis maiores a. 774 (ed. Georg H. Pertz, MGH SS 1, Hannover 1826) 91 – 93, hier 92: *Sanctus Hrodpertus translatus est*. München, BSB, Clm 14456, fol. 81r. Zur Handschrift vgl. Bischoff, Südostdeutsche Schreibschulen 1, 195 f. Vgl. aber auch eine Predigt des „Bayerischen Homiliars“ II, 81: *Die VII Kal. Oct. In natali sancti Ruodberti episcopi et confessoris*. Siehe dazu Barré, L’homiliaire carolingien de Mondsee 89. Zur Bezeichnung der Dedicatio sancti Rodperhti vgl. Arno Borst, Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jahrhundert, Teil 3 (MGH Libri memoriales II, 3, Hannover 2001) 1320 – 1322. Vgl. aber Granz, Universitätsbibliothek, Cod. 790, fol. 110r-113v mit den Gesta Hrodberti, die in der Handschrift zu den Texten der Osterzeit eingereiht wurden. Vgl. Maximilian Diesenberger, Künftig Heilige in hagiographischen Handschriften aus dem frühmittelalterlichen Bayern, in: La cour céleste. La commémoration collective des saints, entre accumulation des suffrages et communion ecclésiale (époques médiévale et moderne), ed. Andreas Sohn (im Druck).

⁵⁸ Wilhelm Erben, Herbstruperti, eine festgeschichtliche Studie, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 50 (1910) 45 – 90, hier 49 ff. Vgl. auch Friedrich Schmitt, Zur Vita Ruperti, in: Frühes Mönchtum in Salzburg, ed. Eberhard Zwink (Salzburg Diskussionen 4, Salzburg 1983) 95 – 106, hier 97. Siehe auch Friedrich, Ueber die vita s. Ruperti 520 – 522.

mehrerer anderer Unstimmigkeiten ist die Herkunft der Sammlung aus Salzburg meines Erachtens nach nicht in Frage zu stellen.⁵⁹ Für Salzburg spricht ja auch die Aufnahme (und Überarbeitung) der Lebensbeschreibung des heiligen Amandus, zu dem Arn als langjähriger Abt des Klosters Saint-Amand eine nachvollziehbare Bindung hatte.⁶⁰ Oder auch die Passio Floriani: Die Existenz einer Kirche zu Ehren Florians ist in Salzburg zur Zeit Arns nachgewiesen.⁶¹

Zudem sind einige Vorlagen, die zur Erstellung einer solchen Sammlung notwendig waren, für Salzburg in dieser Zeit nachgewiesen. Das betrifft etwa die Passio Sebastiani und jene beiden Predigten, die auf Basis dieser Passio für die Salzburger Sermones-Sammlung exzerpiert worden sind.⁶² Für diese drei Texte diente u. a. die Passio Sebastiani aus einer hagiographischen Handschrift aus Saint-Amand als Vorlage, die um 800 nach Salzburg gelangt ist (Wien, ÖNB, Cvp 371).⁶³ Dieselbe Abhängigkeit zwischen der hagiographischen Handschrift und der Sermones-Sammlung kann an der Passio Iohannis et Petri beobachtet werden.⁶⁴ Im Fall der Passio sanctorum martyrum Nazarii Celsi Gervasii et Protasii war ebenfalls der Cvp 371 die

59 Gegen eine Entstehung im bayerischen Raum könnte auch das Fehlen einer Predigt zur *conceptio Mariae* ins Feld geführt werden, obwohl in den bayerischen Konzilen von 800 die Feier von allen vier Marienfesten eingefordert worden ist. Vgl. Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense a. 800, c. 41 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 2, Concilia aevi Carolini 1, 1, Hannover/Leipzig 1906) 205–219, hier 212: *Ut missa sanctae Dei genetricis Mariae quarter in anno sollemniter celebretur, id est purificatio IIII. Non. Febr. et conceptio, quod est VIII. Kalendarum Aprilium, et assumptio, quod est XVIII. Kal. Septembris, et nativitas, quod est VI. Id. Septemb.* Weiters wird in der Sermones-Sammlung das Allerheiligenfest am 1. November nicht berücksichtigt, obwohl die Einführung dieses Festes durch Arn von Alkuin, Epistola 193, ed. Dümmeler 321, behauptet wird: *Kalendis Novembris solemnitas omnium sanctorum. Ecce, venerande pater Arne, habes designatam solemnitatem omnium sanctorum, sicut diximus. Quam continue in mente retineas et semper anniversario tempore colere non desistas.* Neue Überlegungen zur Einführung des Allerheiligenfestes in Bayern siehe allerdings bei Carl I. Hammer, For All the Saints. Bishop Vivolo of Passau and the eighth-century Origins of the Feast, in: *Revue Mabillon* 15 (2004) 5–26. Ich danke François Dolbeau, der mich auf diesen Artikel aufmerksam gemacht hat.

60 Zur Verehrung des Hl. Amandus in Salzburg vgl. Heinz Dopsch, Salzburg zur Zeit Erzbischof Arns, in: Erzbischof Arn von Salzburg, ed. Meta Niederkorn-Bruck/Anton Scharer (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 40, Wien/München 2004) 27–55, hier 40. Wolfgang Haubrichs, Georgeslied und Georgslegende im frühen Mittelalter: Text und Rekonstruktion (Königstein 1979) 260, vermutet ebenfalls Arn als Urheber der Sammlung, da so der westfränkische Einfluss, der sich durch die Aufnahme der Heiligen Amandus, Martin, Briccius, Mauritius, Symphorianus und Dionysius in die Sammlung zeigen würde.

61 Dopsch, Salzburg zur Zeit Erzbischof Arns 43.

62 Zu den beiden Sermones vgl. Catherine Saliou, Du légendier au sermonnaire, in: *Revue des Études Augustiniennes* 36 (1990) 285–297, hier 294 und 296. Saliou hat Cvp 371 für ihre Analyse nicht berücksichtigt.

63 Wien, ÖNB, Cod. lat. 371, fol. 32r–54r. Eine Studie zu dieser Handschrift ist in Vorbereitung. Zur Edition der Passio Sebastiani aus der Salzburger Sermones-Sammlung vgl. Cécile Lanery, La tradition manuscrite de la Passio Sebastiani (Arnobio le Jeune, BHL 7543), in: *Revue d'Histoire des Textes* 7 (2012) 37–116, hier 90.

64 Wien, ÖNB, Cod. lat. 371, fol. 110r–111r.

Vorlage.⁶⁵ In allen Fällen hatte aber der Kompilator der Sermones-Sammlung zumindest noch eine weitere Vorlage zur Verfügung.

Die Existenz einer weiteren Quelle, die als Grundlage zur Kompilation von vier Predigten in der Sammlung diente, kann ebenfalls für Salzburg gut nachvollzogen werden. Es handelt sich dabei um Alkuins Epistola 131, die der Angelsachse ursprünglich vor 796, wenn nicht sogar um 789, für die *adolescentes* von Saint-Martin in Tours verfasst hat. Es ist eine Abhandlung über die Beichte und die Buße, die von den Zeitgenossen als sehr bedeutsam eingeschätzt wurde und daher schon früh sehr weit verbreitet war.⁶⁶ Varianten dieser Überlegungen hatte Alkuin in einem anderen Brief an die Mönche von Septimania formuliert.⁶⁷ Dieser Text findet sich um 798 bereits in einer Salzburger Handschrift.⁶⁸ Der längere Brief 131 war seit dem Jahr 802 in Salzburg bekannt. Denn Aldebert, der spätere Abt von Ferrières, der sich zu dieser Zeit noch in Salzburg aufhielt, hatte in diesem Jahr bei Alkuin nach einer *epistola de confessione et paenitentia* gefragt. Alkuin verfasste dazu keinen eigenen Text, sondern sandte die Epistola, die er einst für die *iuvnes* in Tours verfasst hatte, in einem Liber manualis nach Salzburg, der dort allerdings nur noch in einer Abschrift aus dem 2. Viertel des 9. Jahrhunderts überliefert ist.⁶⁹ Die Epistola selbst wurde in Salzburg aber noch ein weiteres Mal kopiert, und es ist anzunehmen, dass dieser Text auch in den anderen Skriptorien Bayerns früh seine Verbreitung fand.⁷⁰ Sowohl die Aufnahme von Texten über zwei spezifisch in Salzburg verehrte Heilige, als auch die Existenz der Vorlagen in der Salzburger Bibliothek um 800, legen eine Entstehung der Sammlung in Salzburg nahe. Der handschriftliche Befund verdeutlicht weiters, dass die Sammlung vor 825 kompiliert worden ist. Durch die Verwendung von Alkuins Schrift *De virtutibus et vitiis*, die der Angelsachse zwischen 801 und 804 verfasst hatte, ist der Terminus post quem gegeben.⁷¹

⁶⁵ Wien, ÖNB, Cod. lat. 371, fol. 104v-108r. Vgl. dazu Cécile Lanéry, *Le dossier des saints Nazaire, Celse, Gervais et Protas*. Édition de la Passion BHL 6043 (=3516), in: *Analecta Bollandiana* 128 (2010) 241–280.

⁶⁶ Alkuin, Epistola 131, ed. Dümmler 193–198. Vgl. Michael S. Driscoll, *Ad pueros sancti Martini: a critical edition, english translation, and study of the manuscript transmission*, in: *Traditio* 53 (1998) 37–61; über die Datierung des Briefes und Kritik an Driscoll vgl. Bullough, Alcuin 66–67.

⁶⁷ Alkuin, Epistola 138, ed. Dümmler 216–220.

⁶⁸ Wien, ÖNB, Cod. lat. 795, fol. 167v-171v. Vgl. Diesenberger/Wolfram, Arn und Alkuin 81–106. Der Schreiber Baldo fügte den Titel hinzu: *Contra eos qui nolunt sacerdotibus dare confessionem*. Vgl. Bullough, Alcuin 48, Anm. 107.

⁶⁹ Alkuin, Epistola 258, ed. Dümmler 416. Der älteste erhaltene *Liber manualis* ist in Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, Cod. 106, erhalten; das älteste in Salzburg überlieferte Exemplar ist Wien, ÖNB, Cod. lat. 458.

⁷⁰ Vgl. etwa München, BSB, Clm 14447, fol. 53r-62v.

⁷¹ Vgl. Donald Bulloughs Datierung des Textes zwischen 801 und 804; siehe jüngst auch Alain Dubreucq, *Autour du De virtutibus et vitiis d'Alcuin*, in: Alcuin. De York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut moyen âge, Rennes 2004, ed. Philippe Depreux/Bruno Judic (*Annales de Bretagne et des Pays de L'Ouest*, 111–3) 269–288, hier 270. Siehe auch Rachel Stone, *Kings are different: Carolingian mirrors for princes and lay morality*, in: *Le prince au miroir de la littérature*

Innerhalb dieses Zeitrahmens lässt sich vielleicht noch eine genauere Datierung der Sammlung angeben. Der die Sammlung abschließende Sermo „De pace et concordia“ weist nämlich wörtliche Anklänge zu einem Artikel des Konzils von Mainz aus dem Jahr 813 auf.⁷² Da der bayerische Episkopat an diesem Konzil teilnahm, Erzbischof Arn von Salzburg sogar gemeinsam mit Hildebald von Köln den Vorsitz führte, kann die betreffende Formulierung dieses Konzilsartikels aber auch von den Bayern selbst stammen. Immerhin haben Arn und seine Suffragane auch andere Themen und Formulierungsvorschläge in Mainz durchsetzen können.⁷³

Unter den Mainzer Bestimmungen von 813 findet sich auch eine, die festlegt, dass die *laetania maior* an drei Tagen begangen werden soll.⁷⁴ Dabei handelt es sich um eine gallikanische Tradition, während in Rom zur Zeit Gregors des Großen die *laetania maior* allein am 25. April begangen wurde. Die Salzburger Sermones-Sammlung überliefert drei Predigten unter dem Titel *De letania maiore*.⁷⁵ Sie folgt dabei genau den Vorgaben von Mainz. Wie im Fall des Textes *De pace et concordia* könnte aber auch in diesem Fall eine bereits bestehende bayerische Tradition in die Diskussionen in Mainz eingeflossen sein. Denn die Tradition, dass sich die *letania maior* über drei Tage erstrecken solle, wurde 802/803 zumindest nach dem *Liber pontificalis* auch unter Leo

politique de l'Antiquité aux Lumières, ed. Frédérique Lachaud/Lydwine Scordia (Publications des Universités de Rouen et du Havre 2007) 69–86, hier 71, gibt als Entstehungsdatum 799/800 an.

⁷² Concilium Moguntinense a. 813, c. 5 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 2, Concilia aevi Carolini 1, 1, Hannover/Leipzig 1906) 258–273, hier 261: *De pace et concordia et unanimitate. V. Ut pax et concordia sit atque unanimitas in populo Christiano, quia unum Deum Patrem habemus in caelis et unam matrem ecclesiam, unam fidem, unam baptismum. Ideo in una pace et unanimitate concorditer vivere debemus, si ad unam et veram hereditatem regni caelestis cupimus pervenire, quia non est dissensionis Deus, sed pacis* (1 Cor. 14, 33), *ut ipse ait: Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur* (Matth. 5, 9). Vgl. München, BSB, Clm 6310, fol. 109r/v, und Clm 14410, fol. 95r: *Quis est amicus noster nisi qui in unitate fidei nobiscum permanet in sancta ecclesia. Qui est filius Dei sicut et nos qui est frater Christi sicut et nos qui habet unum Deum // et unum Deum patrem sicut et nos et unam matrem ecclesiam sicut et nos unum baptismum sicut et nos ad unam spectat hereditatem idem ad regnum caelorum sicut et nos ...* Vgl. auch Capitula Bavarica c. 1 (ed. Rudolf Pokorny, MGH Capitula episcoporum 3, Hannover 1995) 189–198, hier 194. Vgl. Joseph Michael Heer, Ein karolingischer Missions-Katechismus. Ratio de Cathecizandis Rudibus und die Tauf-Katechese des Maxentius von Aquileia und eines Anonymus im Kodex Emmeram. XXXIII saec. IX (Biblische und Patristische Forschungen 1, Freiburg im Breisgau 1911) 66.

⁷³ Vgl. zum Beispiel Concilium Moguntinense a. 813, cc. 44 und 46, ed. Werminghoff 271 und 272, mit Capitula Bavarica cc. 4 und 13, ed. Pokorny 196 und 198, die sonst keine Parallelen haben; siehe dazu Rudolf Pokorny, MGH Capitula episcoporum 3 (Hannover 1995) 191, und Gerhard Schmitz, Die Reformkonzilien von 813 und die Sammlung des Benedictus Levita, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 56 (2000) 1–31, hier 5. Über die Anzahl der Bischöfe, die in Mainz versammelt waren vgl. Wilfried Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien (Konziliengeschichte Reihe A: Darstellungen, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989) 131, Anm. 9.

⁷⁴ Concilium Moguntinense a. 813, c. 23, ed. Werminghoff 269: *Placuit nobis, ut laetania maior observanda sit a cunctis Christianis diebus tribus.*

⁷⁵ Salzburger Sermones I, 83–85.

III. in Rom eingeführt.⁷⁶ In Anbetracht der ausgezeichneten Verbindungen Arns von Salzburg zu Leo III. könnte der Salzburger Erzbischof diese Tradition auch schon früher in Bayern installiert haben.⁷⁷ In zwei bayerischen Placita von 804 wurde von Arn von Salzburg eine Mahnrede zum Thema *pax et concordia* gehalten.⁷⁸ Einige Themen der Sermones-Sammlung zeigen deutliche Anklänge an den Reformideen von 802, bei denen Arn federführend war. Vor allem eine Passage aus dem Sermo *De periculo principum* bezieht sich auf eine Bestimmung des großen programmatischen Kapitulars vom Frühjahr 802.⁷⁹

1.5 Die Rezipienten der Sammlung

Obwohl das originale Exemplar der Sammlung nicht überliefert ist, lassen sich doch einige Vermutungen über ihre ursprünglichen Rezipienten anstellen. Dabei gibt vor allem die Überarbeitung von Alkuins Brief 131 in der Salzburger Sammlung deutliche Hinweise auf das Publikum. Der Brief war, wie erwähnt, ursprünglich an die *adoloscentes* in Tours gerichtet.⁸⁰ In der Eröffnungspassage dieses Schreibens sandte der Angelsachse Grüße an die *sancti patres, doctores* und *ductores in omni bonitate iuventutis*, die er auch an ihre Verantwortlichkeiten als Lehrer erinnert.⁸¹

Sehr wahrscheinlich hatte er schon daran gedacht, dass der Text in mehreren Etappen laut verlesen werden sollte. So erklären sich auch die Varianten, in denen bestimmte Themen und Motive wiederkehren.⁸² Die bayerischen Kompilatoren haben das Potential dieses Briefes zur Unterweisung genau erkannt. Sie teilten den Text in vier Predigten und fügten sie in der Sammlung unter dem Titel *De penitentia et confessione* ein (I.47.48.49.52).⁸³ Die einleitenden und abschließenden Worte, die sich an die Lehrer richten, wurden dabei ausgelassen, der Text teils erheblich gekürzt, teils eigenständig ergänzt.

Darüber hinaus wurden aber auch die Adressaten dieser Texte geändert. Bereits der erste Satz, mit dem der erste der Sermones beginnt, gibt einen Hinweis auf die

⁷⁶ Liber pontificalis 98: Leo III. c. 43 (übers. Raymond Davis, *The Lives of the Eighth-Century Popes*, Liverpool 1992) 173–230, hier 199. Zur Geschichte der *litania maior* vgl. Astrid Krüger, *Litanei-Handschriften der Karolingerzeit* (MGH Hilfsmittel 24, Hannover 2007) 5–13.

⁷⁷ Zu Arn und Rom vgl. Maximilian Diesenberger, *Rom als virtueller Raum der Märtyrer. Zur gedanklichen Aneignung der Roma suburbana in bayerischen Handschriften um 800*, in: *Imaginäre Räume*, ed. Elisabeth Vavra (Krems 2007) 67–96, mit weiterführender Literatur.

⁷⁸ Siehe Kapitel 6.

⁷⁹ Siehe Kapitel 6.

⁸⁰ Vgl. Alkuin, Epistola 259, ed. Dümmmler 417, wo er sein Publikum als *iuvenes* anspricht. Über *adolescentes* bei Alkuin siehe Bullough, Alcuin 103 f.

⁸¹ Alkuin, Epistola 131, ed. Dümmmler 193.

⁸² So Bullough, Alcuin 388.

⁸³ Folliet, *Deux nouveaux témoins* 187: Sermo I, 47–49: *Item unde supra* (eigentlich: *De penitentia et confessione*); und Sermo, I, 52: *Qualiter nos Deus ad paenitentiam vocat. Albini*.

Modell-Leser. Während nämlich Alkuin geschrieben hatte: ... *multae sunt contra adolescentulos diabolicae fraudis insidiae in desiderio carnali et ceteris adolescentiae vitiis*, überarbeiteten die Salzburger Kompilatoren die Passage, um diese Aussage auf alle Menschen auszudehnen: ... *multę sunt contra homines diabolicae fraudis insidiae in desiderio carnali et ceteris humane vitiis*.⁸⁴

Diese Erweiterung des Publikums ist in allen vier Sermones festzustellen, die auf Basis des Alkuinbriefes erstellt wurden. An einer anderen Stelle richtet sich Alkuin direkt an das Publikum, indem er es auffordert: *Agite nunc iuvenes adolescentes et pueri, liberate vosmetipsos de diabolica servitute*. Die Kompilatoren der Salzburger Sammlung hatten aber klar ein anderes Publikum im Sinn, als sie anstelle dieser Worte schrieben: *Agite nunc divites et pauperes, senes et iuvenes, liberate vosmetipsos de diabolica servitute*.⁸⁵ Der Rezipientenkreis des Textes ist mit diesen Adaptionen gegenüber der Vorlage deutlich verbreitert worden und hat auch Laien eingeschlossen.⁸⁶ In jenem Sermo etwa, der zum Festtag des Heiligen Rupert gehalten werden sollte, wurden im Gegensatz zur Vorlage Kleriker und Laien angesprochen, die sich an diesem Festtag in der Kirche versammeln sollten.⁸⁷ Darüber hinaus werden in einigen der Fastenpredigten, die sich im ersten Teil der bayerischen Sammlung finden, in sehr einfachen und sich oft wiederholenden Passagen Verbote ausgesprochen, die das Laienvolk betreffen. So werden die Hörer etwa auch ermahnt, während der Fastenzeit von sexuellen Kontakten nicht nur zu den Ehefrauen und den *concubinae* Abstand zu nehmen, sondern auch zu fremden Frauen, zu denen man aber grundsätzlich keine Beziehung pflegen sollte.⁸⁸ Man ließ aber auch nicht die Gelegenheit aus, dieses

⁸⁴ Alkuin, Epistola 131, ed. Dümmler 194: ... *multae sunt contra adolescentulos diabolicae fraudis insidiae in desiderio carnali et ceteris adolescentiae vitiis*. Vgl. Driscoll, *Ad pueros sancti Martini* 48 f. Siehe dazu Prag, Knihovna kapituly A CLVI, fol. 70v: ... *multę sunt contra homines diabolicae fraudis insidiae in desiderio carnali et ceteris humane vitiis*. Siehe auch den Beginn des dritten Sermo auf fol. 73r, der Alkuin, Epistola 131, ed. Dümmler 196, Zeile 17, übernimmt, dabei aber *iuvenis* mit *homo* ersetzt.

⁸⁵ Alkuin, Epistola 131, ed. Dümmler 198: ... *Agite nunc iuvenes adolescentes et pueri, liberate vosmetipsos de diabolica servitute*. Driscoll, *Ad pueros sancti Martini* 60 f. Vgl. Prag, Knihovna kapituly A CLVI, fol. 77r: *Agite nunc divites et pauperes senes et iuvenes, liberate vosmetipsos de diabolica servitute*.

⁸⁶ Vgl. auch Sermo 8: *Omelia sancti Augustini infram nativitatem Domini cotidiana*, die aus der *Admonitio ad filium spirituales* zitiert, dabei aber monastische Anklänge vermeidet. Siehe dazu McCune, *An Edition and Study* 110.

⁸⁷ Sermo München, BSB, Clm 14418, fol. 58r: ... *ut cottidie fideles et Deo seruientes in hanc sanctam ecclesiam congregentur* ... Vgl. Würzburg, UB, M. P. Th. Q. 15, fol. 159v.

⁸⁸ Vgl. z. B. I.28: Praha, Knihovna kapituly A CLVI, fol. 42r; Udine, Biblioteca arcivescovile, Ms. 4, fol. 111r: *Per alios autem dicitur nobis, adulteria et fornicationes omnesque inlicitas corruptelas nolite contingere. Per hos autem dies praecipitur et a propriis coniugiis abstinere*; oder I.24: Praha, Knihovna kapituly A CLVI, fol. 36r: ... *non solum ab extraneis, quod omni est necesse tempore observandam, mulieribus, sed etiam et de propriis istis quadragessimę diebus usque ad praeteritum pasche paenitus abstineatur*. Siehe McCune, *An Edition and Study*, Part II: Edition 15 f.

Publikum zum geistlichen Leben aufzufordern. In der Passio der Hl. Agnes werden *puellae* und *viri* aufgefordert, *se servitio Domini mancipare*.⁸⁹

Die Salzburger Sammlung richtete sich also vorwiegend an ein Laienpublikum, anders als etwa das Homiliar, das einst Paulus Diaconus im Auftrag Karls des Großen für den Gebrauch im Kloster zusammengestellt hatte.⁹⁰ Manche Predigtsammlungen, die an ein Laienpublikum adressiert waren, waren für die private Lektüre gedacht, wie etwa das Homiliar, das Hrabanus Maurus für Kaiser Lothar I. angelegt hat.⁹¹ Das Mondseer Homiliar und die Predigten, die Hrabanus Maurus (mit Anregungen aus der Salzburger Sermones-Sammlung) für Haistulf von Mainz zusammengestellt hatte, waren für die Predigten des Bischofs an das Kirchenvolk gedacht.⁹² Die Predigtsammlung, die sich Erzbischof Hildebold in Köln zusammenstellen ließ, war nach Ansicht von Raymond Étaix weniger zum Gebrauch in der Liturgie des Kirchenjahrs geplant – dazu diente ja die Mondseer Sammlung –, sondern als eine Textsammlung gedacht, die zur Vorbereitung für die persönliche Seelsorge diente.⁹³

Für einige Texte der Salzburger Sammlung ist ebenfalls kein liturgischer Gebrauch anzunehmen, dazu diente das wohl gleichzeitig angelegte bayerische Homiliar. Es

89 Passio Agnae brevior, siehe Anhang 2, S. 336: *Unde et ad tumulum eius multa adhuc signa infirmorum sanitae dominus demonstrare dignatur, hortans ad exemplum bonitatis eius omnes undique non solum puellas, sed etiam viros concurrere et se servitio Domini mancipare, qui fidelibus suis magna pro parvis iustisque laboribus praemia largire digatur aeterna. Cuius igitur nos provocari oportet exemplo in castitate et munditia vivere, non solum corporis sed etiam cordis, ut et hic in praesenti veniam delictorum per confessionem et paenitentiam vel per misericordiam mereamur pauperum et in futuro eum sanctis Dei eterna gloriam possidere.* Vgl. dazu Passio gloriosae virginis Agnetis a sancto Ambrosio edita (ed. Boninus Mombricitus, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 1, ND Hildesheim/New York 1978) 40–44, hier 44: *Perservante autem Constantia Augusti filia in virginitate sua per quam multae virgines et mediocres et nobiles et illustres sacra velamina susceperunt ... usque hodie multae virgines Romanae Agnetem beatissimam quasi in corpore menentem attendant.*

90 Zum Homiliar des Paulus Diaconus vgl. Réginald Grégoire, *Les homéliaires du moyen âge: inventaire et analyse des manuscrits* (Rom 1966) 71–114; siehe dazu schon Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter* 47–51. Siehe auch McLaughlin, *The Word Eclipsed?* 78, Anm. 4, mit dem Verweis auf die ältere Literatur. Das Homiliar war nicht zur Unterweisung des *populus* durch einen Bischof gedacht, wie Michael Menzel, *Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter*, in: *Historisches Jahrbuch* 111 (1991) 337–384, meint.

91 Siehe dazu Marianne Pollheimer, *Hrabanus Maurus – the Compiler, the Preacher, and his Audience*, in: *Sermo doctorum. Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West*, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (Sermo 9, Turnhout 2013) 203–228.

92 Rabanus Maurus, *Homiliae de festis praecipuis, item de uirtutibus, prologus* (ed. Jacques-Paul Migne, PL 110, Paris 1864) 9–134, hier 9f: *Jussionibus tuis obtemperans, beatissime Pater, sermonem confeci ad praedicandum populo, de omnibus quae necessaria eis credidi ... Hoc quoque maxime, vice remunerationis, obsecro, Pater, ut meae parvitati impendas, ut quibuscunque de subjectis, sive devotis, hoc opusculum ad legendum vel ad praedicandum committes, meam fragilitatem apud justissimum Iudicem orationibus suis adjuvare praecipias ...* Zu dieser Sammlung vgl. Raymond Étaix, *Le recueil de sermons composé par Raban Maur pour Haistulf de Mayence*, in: *Revue des études augustiniennes* 32 (1986) 124–137; Clare Woods, *Six New Sermons by Hrabanus Maurus on the Virtues and Vices*, in: *Revue Bénédictine* 107 (1997) 280–306.

93 Étaix, *Le sermonnaire d'Hiltebold de Cologne*.

handelte sich auch nicht um das Handbuch eines Bischofs, das dieser für seine vielfältigen Aufgaben als Leiter einer Diözese nutzen konnte. Dafür fehlt etwa eine Predigt zur Kirch- oder Altarweihe, wie sie im bayerischen Homiliar oder auch im Homiliar von Mondsee überliefert wird.

Die fünfzehn Texte am Ende der Sammlung geben noch einen genaueren Hinweis auf das Publikum und auf jene Personen, die das Handbuch nutzen konnten. Denn dort sind vorwiegend Predigten überliefert, die u. a. auf Basis von Isidors *Sententiae*⁹⁴ und Alkuins Schrift *De virtutibus et vitiis iudices* und *principes* ansprechen, womit alle jene Personen angesprochen wurden, die Recht sprechen konnten, darunter vor allem jene Richter und *scabini*, die unter Arn neu eingesetzt wurden.⁹⁵

Manche Texte dieses letzten Teils der Sammlung gehen nicht nur auf den Traktat zurück, den der Angelsachse einst für den *comes* Wido verfasst hatte, sondern tragen auch denselben Titel. So hat Alkuin *De patientia* (c. 9), *De fraude cavenda* (c. 19), *De iudicibus* (c. 20), *De falsis testibus* (c. 21) verfasst. Der Salzburger Kompilator wählte daraus aus und verstärkte die Themen, indem er manchmal auf dieselben Quellen zurückgriff, die auch dem Angelsachsen als Vorlage dienten.

Den Schlüssel zum Verständnis der Entstehung der Sammlung bietet einmal mehr Alkuin von Tours. In einem Brief aus dem Jahr 799 erinnert der Angelsachse den Salzburger Oberhirten, er möge dem *populus* das Wort Gottes eindringlich (*instante*) predigen und ihm den Weg des Heils zeigen: den einen durch stille Beratung (*conlatio secreta*), den anderen durch öffentliche Predigt (*publica praedicatio*). Die Aufmunterungen sollten sich dabei an der *conditio* und an der *persona* des jeweils Betreffenden orientieren. Den Machthabern (*potestates*) und Richtern sollte Gerechtigkeit und Mildtätigkeit, den Jüngeren Gehorsam, Demut und *fides* an die Älteren, allen aber der Gleichmut (*aequitas*), die Liebe zu Gott und zu den Nächsten, die Keuschheit, die Freigebigkeit und Frömmigkeit bei den Almosen gepredigt werden.⁹⁶ Arn von Salzburg kam dieser Aufforderung des Angelsachsen gerne nach. Dabei wurde sogar die Auf-

⁹⁴ Isidors *Sententiae* wurden von vielen Autoren für unterschiedliche Textgattungen verwendet. Sie finden sich in der *Admonitio generalis*, in Theodulfs *Versus contra iudices*, in der *Via regia* des Smaragdus von Mihiel und auch in einem Kapitular Lothars von 832. *Hlotharii capitulare missorum* (a. 832) c. 5 (ed. Alfred Boretius/Viktor Krause, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 2, Hannover 1897) 63–65 hier 64. Siehe dazu Siems, *Bestechliche und ungerechte Richter* 558.

⁹⁵ Siehe dazu etwa das Verständnis der Bezeichnung *iudex* in der *Lex Visigothorum* II, 1, 27 (ed. Karl Zeumer, MGH Leges nationum Germanicarum 1, Hannover/Leipzig 1902) 75: *Quod omnis, qui potestatem accipit iudicandi, iudicis nomine censeatur ex lege*. Siehe dazu Siems, *Bestechliche und ungerechte Richter* 511.

⁹⁶ Vgl. Alkuin, *Epistola* 184, ed. Dümmler 310: *Populo quoque, ut saepius deprecatus sum, praedica instante verbum Dei; ne ullius anima in tuo pendeat iudicio vel a te quaeratur. Ostende illis viam salutis; hos secreta conlatione vel personae modum hortamentaingere: potestatibus et iudicibus iustitiam et misericordiam; iunioribus oboedientiam, humilitatem et fidem in senioribus, omnibus aequitatem, caritatem dei et proximi, castitatem corporis, benignitatem et pietatem in aelymosinis, quatenus cum multiplici laboris nostri fructu ad aeternam beatitudinis gloriam pervenire merearis, eo miserante, qui ait: „Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent patrem vestrum, qui in caelis est“.*

forderung selbst Teil einer Musterpredigt, die im Rahmen einer Synode von einem Erzbischof an seine Suffragane gerichtet werden konnte.⁹⁷

Alle von Alkuin angesprochenen Themen finden sich aber auch in der Salzburger Sermones-Sammlung, darunter vor allem jene Predigten, die sich an die von Alkuin erwähnten *potestates* und *iudices* richteten. Texte wie *De principibus huius saeculi*, *De patientia principum*, *De periculo principum* und andere waren offensichtlich an Höhergestellte in Bayern gerichtet. Im Sermo *De periculo principum* wurden vom Salzburger Kompilator die *reges* der Vorlage durch die *principes* ersetzt, um den Kreis der Adressaten dieser Texte zu erhöhen.⁹⁸ Einige dieser Texte treffen genau den Ton, der bei Versammlungen angeschlagen wurde. Nach Janet Nelson trifft dies vor allem auf den Sermo *De periculo principum* zu.⁹⁹

Wieder gibt ein Brief Alkuins den Hinweis auf einen möglichen Adressaten der Sammlung. Wahrscheinlich im Jahr 802 ließ Alkuin über den Salzburger Erzbischof den einstigen Freund (*olim amicus*) Odulfus grüßen.¹⁰⁰ Es handelte sich dabei um den *comes* Audulf, der das Amt des Bayernpräfekten nach dem unerwarteten Tod Gerolds im Jahr 799 übernommen hatte und im Testament Karls des Großen an der dritten Stelle der weltlichen Fürsten verzeichnet wurde.¹⁰¹ Audulf stammte aus dem Taubergau und hatte Karriere am Hof Karls des Großen als Seneschall gemacht, wo ihn Alkuin ken-

97 Vgl. Ordo 7b, ed. Schneider 340, wo diese Passage an die Bischöfe gerichtet ist: *Nosque fiducialiter et incessanter omnibus ubique nobis commissis oportet ostendere viam salutis aeternae, quosdam mutua fovere conlatione, alios autem publica confirmare predicatione, unicuique secundum sue conditionis vel personam modum hortamenta ingerere: potestatibus et iudicibus iustitiam et misericordiam, iunioribus oboedientiam, humilitatem et fidem senioribus, omnibus aequae caritatem Dei et proximi, castitatem corporis, benignitatem et pietatem in elemosinis, quatenus cum multiplici laboris nostri fructu ad aeternam beatitudinis gloriam pervenire mereamur eo miserante, qui ait: „Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent patrem vestrum, qui in celis est“.*

98 Sermo II, 51, *De periculo principum*, ed. McCune 283; vgl. Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 50, 6, (ed. Pierre Cazier, CC SL 111, Turnhout 1998).

99 Nelson, *Charlemagne and empire* 231 f.

100 Alkuin, *Epistola* 264, ed. Dümmler 422. Bitterauf gibt „803? ante diem 13. Aprilis“ an. Bullough, Alcuin 86, Anm. 211, datiert 802/803. Rudolf Pokorny argumentiert mit gutem Grund, dass die beiden Briefe 264 und 265 nicht, wie von Dümmler angenommen, aus demselben Jahr stammen können, Ep. 264 also älter als Ep. 265 sein müsste. Vgl. Rudolf Pokorny, *MGH Capitula episcoporum* 3 (Hannover 1995) 213, Anm. 6. Vgl. auch Stephan Freund, *Von den Agilolfingern zu den Karolingern. Bayerns Bischöfe zwischen Kirchenorganisation, Reichsintegration und Karolingischer Reform, 700–847* (München 2004) 289. Das Frühjahr 802 als Entstehungsdatum von Ep. 264 erscheint auch aus inhaltlichen Gründen wahrscheinlicher, siehe folgende Überlegungen.

101 Zur zeitgenössischen Beschreibung von Audulfs Wirksamkeit, allerdings posthum, vgl. Traditionen Freising (künftig: TF) 397c (ed. Theodor Bitterauf, *Die Traditionen des Hochstifts Freising* 1, 744–926, Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte, NF 4, München 1905) 338: *... adnotandum est, quomodo Audulfus super provincia Baiouuariorum tam potenter et honorabiliter a pio imperatore Karolo, deinde etiam a Hludouuico eandem potestatem accepit hanc provinciam praevidere regere ac gubernare. Defuncto vero Audulfo coniux eius Keyla remansit in Baiouuaria simul cum eius filio Audulfo iuvene*. Brunner, *Oppositionelle Gruppen* 71.

nengelernt hatte.¹⁰² Am Hof verfügte er über das Pseudonym Menalcas und wurde in Gedichten als Teilnehmer der literarischen Zirkel angesprochen.¹⁰³ Die Gestalt des Menalcas stammt aus Vergils *Eclogae*. Er war ein Hirte, der sich auf die Flöten- und Gesangkunst verstand. Er erscheint öfter in den *Bucolica* und bietet ein durchaus widersprüchliches Bild. Einerseits hatte er den Namen einer der beiden in seinem Trinkbecher eingeritzten Figuren vergessen. Andererseits diente er dem Dichter des Werkes, Vergil, selbst als Alter Ego.¹⁰⁴ Da der Kämmerer Meginfred den Namen Thirsis zugedacht bekommen hatte, der ebenfalls in den *Bucolica* erscheint, war die Vergabe der Namen wahrscheinlich eher von den Ämtern als von den persönlichen Eigenschaften motiviert.

Die *Annales regni Francorum* berichten zum Jahr 786 jedenfalls, dass der *sines-calcus* (!) Audulf als *missus* ein fränkisches Heer erfolgreich gegen die *Brittones* gesandt hatte.¹⁰⁵ Im Kapitular von Diedenhofen von 805 wurde er als Verantwortlicher für die Handelsgrenze zu den Slawen zwischen Forchheim und Regensburg genannt.¹⁰⁶ Im selben Jahr hatte er gemeinsam mit dem Ostlandpräfekten Werinhar (Werner I.) eines der drei Heere (*id est cum Baioariis*) gegen Böhmen geführt.¹⁰⁷ Seine

102 Hermann Schreibmüller, Audulf, der früheste bezeugte Graf im Taubergau, in: *Mainfränkisches Jahrbuch* 3 (1951) 53–69. Vgl. eine Tauschurkunde aus dem Jahr 807: Diplom Karls des Großen Nr. 206 (ed. Engelbert Mühlbacher, *MGH Diplomata Karolinorum* 1, Hannover 1906) 275 f.

103 Angilbert, *Ecloga ad Carolum regem* (ed. Ernst Dümmler, *MGH Poetae latini aevi Carolini* 1, Berlin 1881) 360–363, hier 362: *Uvidus imbrifero veniet de monte Menalcas, / ut legat hos versus aulae condignus amore, / Dignus amor rutilat vatorum in corde melace. Surge, meis caris dulces fac, fistula, versus.* Vgl. McKitterick, *Charlemagne* 139. Anton Scharer, *Charlemagne's daughters*, in: *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald*, ed. Stephen Baxter/Catherine E. Karkov/Janet L. Nelson/David Pelteret (*Studies in Early Medieval Britain*, Farnham/Burlington 2009) 269–282, hier 272. Vgl. aber sein Amt als Mundschenk bei Theodulf, *Carmen* 25 ad Carolum regem (ed. Ernst Dümmler, *MGH Poetae latini aevi Carolini* 1, Berlin 1881) 483–489, hier 488: *Pomiflua sollers veniat de sede Menalcas / Sudorem abstersgens frontis ab arce manu. / Quam saepe ingrediens, pistorum sive coquorum / Vallatus cuneis, ius synodale gerit. Prudenter qui cuncta gerens, epulasque dapesque / Regis honoratum deferat ante thronum.* Siehe dazu Karl Liersch, *Die Gedichte Theodulfs, Bischofs von Orléans* (Inaugural-Dissertation, Halle 1880) 45. Vgl. dazu auch Alkuin, *Epistola* 145, ed. Dümmler 233. Siehe auch Alkuin, *Carmen* 26 (ed. Ernst Dümmler, *MGH Poetae latini aevi Carolini* 1, Berlin 1881) 246: *Ipse Menalca coquos nigra castiget in aula / Ut calidos habeat Flaccus per fercula pultes.* Siehe dazu Heinz E. Stiene, *Drei Beobachtungen zu karolingischen Gedichten*, in: *Wiener Studien* 118 (2005) 193–312, hier 203 f.

104 Vgl. Rudolf Riecks, *Vergil und die römische Geschichte*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 31, 2 (Berlin/New York 1981) 728–868, hier 766 f., 771.

105 *Annales regni Francorum* a. 786 (ed. Friedrich Kurze, *MGH SS rer. Germanicarum in usum scholarum* [6], Hannover 1895) 73. Vgl. *Annales Laurissenses* a. 786 (ed. Georg Heinrich Pertz, *MGH SS* 1, Hannover 1826) 134–174, hier 168. Vgl. Jürgen Hannig, *Zur Funktion der karolingischen „missi dominici“ in Bayern und in den südostdeutschen Grenzgebieten*, in: *Zeitschrift der Savigny-Gesellschaft für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* 101 (1984) 256–300, hier 283 f.

106 *Capitulare missorum in Theodonis villa datum secundum, generale* c. 7, ed. Boretius 123. Vgl. dazu Herwig Wolfram, *Salzburg, Bayern, Österreich* 181–183.

107 *Chronicon Moissiacense* a. 805 (ed. Georg Heinrich Pertz, *MGH SS* 1, Hannover 1826) 280–313, hier 307.

Aufgaben als Bayernpräfekt waren nicht ungefährlich, denn in seinem Schreiben von 802 erwähnt Alkuin auch, Audulf solle sich nicht unnötig in Gefahr begeben und sich vorsehen, damit er nicht dasselbe Schicksal wie zwei seiner Vorgänger erleide.¹⁰⁸

Ab dem Juni 802 trat Audulf gemeinsam mit Erzbischof Arn von Salzburg in Bayern als *missus* auf.¹⁰⁹ Aus diesem Anlass scheint Alkuin auch seine Empfehlungen an den Salzburger Erzbischof gesandt zu haben. Denn in seinem Schreiben betont er, dass Arn dem Audulf das Wort des Lebens öfter (*saepius*) predigen solle (*praedicare*), damit dieser gerecht in seinen Urteilen und mildtätig zu den Armen sei.¹¹⁰ In der Schrift könne man nämlich lesen: *Misericordia et veritas custodiunt principem*.¹¹¹ *Et exaltant ambulantes in eis*, fügt Alkuin hinzu.

Im weitesten Sinne des Wortes zählte der *comes* tatsächlich zu den *principes* des Reichs, denen dieser Titel zukam. In der Lex Alemannorum sind es *principes populi*, also eigentlich Grafen, die das Urteil über den Herzogsverräter mitfällen.¹¹² *Principes provinciae* erschienen 853/54 in Anwesenheit Ludwigs des Deutschen anlässlich eines bereinigten Rechtsstreits zwischen Sankt Gallen und Konstanz in der Mitte des 9. Jahrhunderts. Auch diese *principes* dürften Grafen gewesen sein.¹¹³

Als *praefectus* war Audulf aber den *comites* in Bayern sogar eindeutig übergeordnet. Die Wertschätzung Karls des Großen verdeutlicht die Nennung Audulfs an dritter Position in der Liste der Weltlichen, die nach Einhard sein Testament unterzeichneten.¹¹⁴ Nach Audulfs Tod im Jahr 818 blieben, wie eine Freisinger Traditionsnotiz erwähnt, seine Gemahlin Keyla und sein gleichnamiger Sohn in Bayern, die offenbar vorübergehend sein Mandat weiter wahrgenommen haben. Grundsätzlich aber konnte für längere Zeit keiner mehr die Lücke füllen, die Audulf hinterlassen

108 Alkuin, Epistola 264, ed. Dümmler 422. Vgl. dazu Maximilian Diesenberger, *Les élites et la mission dans les manuscrits bavares vers 800*, in: *Les élites aux frontières. Mobilité et hiérarchie dans le cadre de la mission*, ed. Geneviève Bühner-Thierry/Thomas Lienhard (<http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/Diesenberger.pdf>) 1–10 (19. 07. 2015). Vgl. Walter Pohl, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa, 567–822 n. Chr.* (München² 2002) 361. Zu Audulf vgl. Herwig Wolfram, *Arn von Salzburg und Karl der Große*, in: *1200 Jahre Erzbistum Salzburg. Die älteste Metropole im deutschen Sprachraum. Beiträge des Internationalen Kongresses in Salzburg vom 11. bis 13. Juni 1998*, ed. Heinz Dopsch/Peter F. Kramml/Alfred Stefan Weiß (Salzburg 1999) 21–32, hier 27 f.

109 TF 183, ed. Bitterauf 174. Siehe auch TF 227, 231, 242, 397c, ed. Bitterauf 210f., 213f., 220f., 338f. Siehe auch TR 10, ed. Widemann 9 (Audulf ohne Arn). Zum bayerischen Missaticum vgl. Wolfram, *Salzburg, Bayern, Österreich* 185–188.

110 Alkuin, Epistola 264, ed. Dümmler 422.

111 Prov 20, 28.

112 Vgl. Glatthaar, *Rätisches Recht im 8. Jahrhundert* 79, mit Quellenangaben.

113 Vgl. Hermann Wartmann, *Urkundenbuch der Abtei Sanct Gallen* 3 (Zürich 1882) Anhang 7, S. 688. ChLA 105, n. 24, p. 77–79, hier 78: *Quod et publice coram rege et principibus provincie fecerunt*. Ich danke Bernhard Zeller für den Hinweis.

114 Siehe Einhard, *Vita Karoli magni* 33 ed. Waitz/Holder-Egger 41. In diesem Text erscheint er als Otulfus. Vgl. dazu Alkuin, Epistola 264, ed. Dümmler 422, wo er als Odulfus angesprochen wird.

hatte, was ebenfalls als ein Hinweis auf die übergeordnete Stellung gewertet werden kann, die er zu Lebzeiten innehatte.¹¹⁵

Der *comes* verfügte auch noch nach 814, im Gegensatz zu vielen anderen Magnaten, die nach dem Tod Karls des Großen an Einfluss verloren hatten, über ausgezeichnete Kontakte zu Ludwig dem Frommen. Seine besondere Stellung zeigt sich auch daran, dass er 817, als der elfjährige Ludwig der Deutsche König in Bayern wurde, gleichsam eine Stellung *secundus a rege* einnahm. Der Bayer Egilolf, der für die Erziehung Ludwigs des Deutschen verantwortlich war, dürfte aus der Familie Audulfs stammen, der somit indirekt auf den jungen Ludwig Einfluss ausüben konnte.¹¹⁶ So bezeugt der *Egilolfus pedagogus Hloduuuici iuuenis* an erster Stelle eine Schenkung des *laicus* Engilpoto an Freising, der einst ein Unfreier (*proprius servus*) im Dienste Audulfs gewesen, dann aber freigelassen worden war.¹¹⁷ Audulfs Witwe und der gleichnamige Sohn Audulf bestätigten die Schenkung mit einer eigenen Urkunde am 30. Dezember 819.¹¹⁸

Carl I. Hammer vermutete jüngst sogar, dass Audulf in die Verheiratung Ludwigs des Frommen mit der Welfin Judith involviert war.¹¹⁹ Wenngleich ihm also formell die Titulatur eines *princeps* nicht zukam, zählte er ohne Zweifel durch seine Stellung am Hof und in Bayern zu einem der einflussreichsten Fürsten des Frankenreiches. Und als solcher war er auch mit dem Gedanken einer moralischen „Evaluation“ vertraut, den die höchsten gesellschaftlichen Kreise für sich in Anspruch nahmen.

So gehörte es am Hof und bei den Hofnahen gleichsam zum guten Ton, einen spirituellen Ansprechpartner zu haben, so wie sich der *comes* Wido von Alkuin einen *Liber de virtutibus et vitiis* erbeten hatte, oder der *comes* Erich von Friaul einen *Liber exhortationis* vom Patriarchen von Aquileia bekommen hatte. Viele von Alkuins Briefpartnern empfingen darüber hinaus Schreiben mit spirituellen Anleitungen, darunter auch Audulfs Vorgänger in Bayern, Gerold. Sehr wahrscheinlich ist die *Epistola ... ad quendam ducem et ad uxorem illius in Francia*, die Alkuin zu einem

115 Zu den fränkischen Fürstentiteln vgl. Karl Brunner, Der fränkische Fürstentitel im neunten und zehnten Jahrhundert, in: *Intitulatio II. Lateinische Herrscher- und Fürstentitel im neunten und zehnten Jahrhundert*, ed. Herwig Wolfram (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Erg. Bd. 24, Wien/Köln/Graz 1973) 179–340, bes. 235–239.

116 Zum Verhältnis zwischen dem *comes* Audulf und einem *Agilulfus presbiter* vgl. D. Kar. 1, Nr. 206 ed. Mühlbacher 275 f. Siehe auch den Huosier Egilolf im Rahmen des innerfamiliären Streits um eine Kirche in Haushausen im Jahr 791. Siehe dazu TF 142, ed. Bitterauf 146 f. Vgl. dazu etwa Eric J. Goldberg, *Struggle for Empire. Kingship and Conflict under Louis the German, 817–876* (Ithaca/London 2006) 33. Carl I. Hammer, *Charlemagne's Months and their Bavarian Labours. The Politics of the Seasons in the Carolingian Empire* (BAR International Series 676, Oxford 1997) 33–43.

117 TF 397a, ed. Bitterauf 337 (18. April 818). Mit guten Gründen wird das Jahr der Ausstellung nun auf 819 datiert. Vgl. dazu Carl I. Hammer, *From Ducatus to Regnum: Ruling Bavaria under the Merovingians and Early Carolingians* (Collection Haut Moyen Âge 2, Turnhout 2007) 60–63.

118 TF 397c, ed. Bitterauf 338 f. (Aachen, 30. Dezember 819).

119 Hammer, *From Ducatus to Regnum* 201–270, bes. 236–247.

unbekannten Zeitpunkt in den 790er Jahren verfasst hatte, an Gerold adressiert gewesen.¹²⁰

In diesem Schreiben ermahnt der Angelsachse den *dux et legista* (?) jedenfalls zu *pax, patientia et humilitas, bonitas, benignitas et misericordia, iustitia iudicium, defensio miserorum, elemosina pauperum, castitas corporis, orationum instantia, ieiunii assiduitas, linguae utilitas et modestia totius corporis*.¹²¹ Das ist eine Liste von Tugenden, die in der Salzburger Sermones-Sammlung wiederholt angesprochen und ausführlich erläutert wird. Audulf hatte demnach nicht nur das Amt Gerolds geerbt, sondern auch die moralischen Wertmaßstäbe, die ihm nun noch genauer ans Herz gelegt wurden. An Gerolds vorbildliches Verhalten erinnerte noch Walahfrid Strabo in seiner Version der *Visio Wettini*.¹²²

In Anbetracht der großen Trauer, die Gerolds plötzlicher Tod mit sich brachte, dürfte der Druck, der auf seinem Nachfolger lastete, auch aus dieser Perspektive her besehen, gewaltig gewesen sein.¹²³ Immerhin hatte Gerold tatsächlich zu den *principes* des Reiches gezählt, denn er war nicht nur mit den Agilolfingern, sondern auch mit den Karolingern verwandt gewesen.¹²⁴ Zudem waren Audulf und Gerold einander gut bekannt, wie überhaupt der Hofkreis stetig miteinander kommunizierte. So hatte etwa Gerold gemeinsam mit dem *camerarius* Meginfred, dem Amtskollegen Audulfs am Hofe des fränkischen Königs, den Vorsitz am großen Huosigerichtstag 791 in Lorch inne.¹²⁵ Audulf war damit sicher auch mit den „Evaluierungsprozessen“ Gerolds am Hof bestens vertraut.

Alkuins Bitte an Arn, dem gemeinsamen Freund Audulf zu predigen, kam in diesem Zusammenhang der Aufforderung gleich, die spirituelle Leitung des bayerischen Präfekten zu übernehmen, die er, als sich Audulf noch am Hof befand, einst vielleicht selbst inne gehabt hatte. Der Angelsachse war ja auch der Ratgeber des *camerarius* Meginfred.¹²⁶ Tatsächlich konnte eine spirituelle „Evaluation“ im Rahmen von persönlichen Begegnungen weitaus besser vollzogen werden; zudem hatte sich auch das Aufgabenprofil Audulfs wesentlich verändert.

Treffen zwischen dem Erzbischof von Salzburg und dem Bayernpräfekten, die eine *praedicatio* Arns voraussetzen, sind öfter dokumentiert. Sie fanden vor allem bei

¹²⁰ Alkuin, Epistola 69, ed. Dümmler 112 f. Vgl. dazu Bullough, Alcuin 370 f.

¹²¹ Alkuin, Epistola 69, ed. Dümmler 113. Vgl. auch den *comes* Chrodegarius, der dem Angelsachsen seinen Sohn zur Obhut überließ.

¹²² Zum ausgezeichneten Nachruhm Gerolds vgl. Walahfrid Strabo, *Visio Wettini* vv. 802–826 (ed. und übers. Hermann Knittel, Reichenauer Texte und Bilder 12, Heidelberg 2004) 64–123, hier 114 f.

¹²³ Zum Tod Gerolds vgl. Alkuin, Epistola 198, ed. Dümmler 326–329. Siehe Bullough, Alcuin 371. Vgl. auch das Epitaphium Geroldi comitis (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae latini aevi Carolini 1, Berlin 1881) 114. Dazu: Bullough, Alcuin and lay virtue 74 f.

¹²⁴ Michael Mitterauer, Karolingische Markgrafen im Südosten. Fränkische Reichsaristokratie und bayerischer Stammesadel im österreichischen Raum (Archiv für österreichische Geschichte 123, Wien 1963) 8–25.

¹²⁵ TF 142, ed. Bitterauf 146 f.

¹²⁶ Vgl. etwa Alkuin, Epistola 111, ed. Dümmler 161.

zahlreichen Gerichtsfällen statt, die sie manchmal gemeinsam als Königsboten leiteten. In anderen Fällen hatte Arn eher eine beobachtende Funktion inne, wie etwa in Regensburg an einem unbestimmten Tag des Jahres 806, als der *comes* Audulf mit den beiden *iudices* Kysalhard und Ellanpheht einen Streit zwischen Freising und einem gewissen Hrocholf um eine Schenkung einer Ratpurúc beilegen konnte.¹²⁷ Das Verfahren ist offenbar persönlich von Hitto als Geschädigtem während einer Provinzialsynode, bei der Arn den Vorsitz führte, vorgetragen worden.¹²⁸ Bei solchen Anlässen wurden nicht nur Gerichtsangelegenheiten oder Agenden der Kirchenprovinz verhandelt, sondern auch die moralische Grundhaltung des Einzelnen beobachtet und beurteilt.

Viele der in der Salzburger Sermones-Sammlung überlieferten Texte gehen gerade auch auf Fragen des Rechts und der Gerechtigkeit ein.¹²⁹ Dass die Sammlung für den liturgischen Gebrauch nicht geeignet war, zeigt ja gerade die Überarbeitung, die in der Handschrift aus Udine überliefert ist, in der entsprechende Teile aus dem „Bayerischen Homiliar“ übernommen wurden.

Das Handbuch konnte dem Salzburger Oberhirten dazu dienen, weltliche *potentes*, wie Audulf einer war, in den wichtigen moralischen Grundsätzen, die ihre Ämter erforderten, zu unterweisen. Der *comes* Audulf handelte bei den in den Freisinger Traditionen dokumentierten Treffen als Königsbote. Einen Hinweis darauf, dass die Sammlung für einen Amtsträger gedacht war, der als *missus* wirkte, gibt die Sammlung gleich in ihrem ersten Text. Denn in der stark gekürzten *Passio Silvestri* rät der Bischof von Rom dem eben bekehrten Konstantin zu einigen Sofortmaßnahmen: Heidnische Tempel sollten geschlossen, gefangene Christen freigelassen und Almosen an Arme verteilt werden. Damit das alles rechtens durchgeführt werde, sollten *missi idonei* bestimmt werden.¹³⁰ Diese Empfehlung des römischen Bischofs scheint eine Einfügung des Kompilators zu sein.¹³¹ Sie gibt jedenfalls genau die Leitlinie der Salzburger Sammlung vor: Geeignete *missi* sollen die Geschicke des karolingischen Staates lenken. Im Fall der gekürzten Silvestergeschichte haben sie wohl auch für die Durchführung aller folgenden Anordnungen Konstantins Sorge zu tragen. In Bayern sollten sie aber die Befehle Karls des Großen ausführen.

Man darf den ursprünglichen Rezipientenkreis der Sammlung aber nicht auf eine Person beschränken. Was um 800 für ausgesuchte Individuen wie Erich von Friaul und

127 TF 231, ed. Bitterauf 213 f. Vgl. auch Urkunde 75 (ed. Martin Bitschnau/Hannnes Obermair, Tiroler Urkundenbuch, Abteilung 2: Die Urkunden zur Geschichte des Inn-, Eisack- und Pustertals 1: bis zum Jahr 1140, Innsbruck 2009) 52, mit Datierungsvorschlägen und Literaturverweisen.

128 Die Traditionsnotiz TF 231, ed. Bitterauf 213, beginnt ungewöhnlich mit: *In Dei nomine. Ego itaque Atto episcopus notitiam facio, qualiter ...* Siehe auch TF 299, ed. Bitterauf 259.

129 Vgl. den Schlussteil der Sammlung.

130 *Passio Silvestri brevior*: Praha, Knihovna kapituly A CLVI, fol. 5v. Eine Edition dieses Textes ist in Vorbereitung.

131 *Vita sancti Sylvestri papae et confessoris* (ed. Boninus Mombricitus, *Sanctuarium seu Vitae sanctorum*, ND Hildesheim/New York 1978) 508–531, hier 530. Eine genauere Aussage ist wegen der schlechten Editions-lage der sehr weit verbreiteten Silvesterakten nicht möglich.

für Wido von der bretonischen Mark gedacht war, sollte nun einem größeren Kreis zugänglich gemacht werden. Audulf könnte vielmehr als „Modell“ für ein Publikum gedient haben, das für die Verwaltung des Landes und seiner Leute verantwortlich war, und an das sich sehr viele Bestimmungen der zeitgenössischen Kapitularien richteten. Es waren weltliche und geistliche Amtsträger, die einerseits die Integration Bayerns ins fränkische Reich vorantreiben und andererseits die Ideen der *correctio* durchsetzen sollten. Zu diesen zählte der *comes* Werner, der ab 802 die Verantwortung für den bayerischen Grenzraum im Osten übernahm. Er stammte aus dem erweiterten Familienkreis der Widonen, zu dem auch Wido, der Empfänger von Alkuins Traktat *De virtutibus et vitiis* zählte.¹³² Genau diese Gruppen vernachlässigten aber oft ihr *officium* oder missbrauchten es sogar – damit sind die eingangs erwähnten *praedatores* gemeint.¹³³ Im besten Fall vermochten gerade diese Männer aus der „zweiten Reihe“ einen großen Karrieresprung zu vollziehen.

Dass die Gruppe dieser Amtsträger nicht klein war, verdeutlicht ein Beispiel aus den Freisinger Traditionen. Am 15. September 818 fand an der Pfettrach eine Gerichtsverhandlung statt, die einen Streit um eine Eigenkirche zum Thema hatte. Bei dieser Verhandlung waren der Bischof Hitto und der *comes* Liutpald anwesend. Die Rolle des Klägers kam dabei dem bischöflichen Vogt Wichart zu, der die Ansprüche der Freisinger gut zu formulieren wusste.¹³⁴ Am selben Tag und am selben Ort wurde noch ein weiterer Rechtsfall abgehandelt, bei dem ein anderer bischöflicher Vogt, Haholf, die Rechte Freisingens wahrte.¹³⁵ Und wohl noch am selben Tag fand in Allershausen ein *publicum placitum* statt, an dem ein dritter Vogt Freisingens, namens Reginpehrt, erschien.¹³⁶ Wenn man dabei noch bedenkt, dass bei den Verhandlungen selbst jeweils ein *comes* und ein *iudex* als Vorsitzende fungierten, waren an diesem Tag allein im Freisinger Gebiet mindestens sieben Amtsträger im Einsatz, von denen man (gerade von den Vögten) ein gerechtes Urteil und Vorgehen verlangte. Man kann davon ausgehen, dass es weitaus mehr solche Amtsträger allein im Raum Freising gab, zu denen etwa auch der *archipresbyter* zählte, der oft in besonders bedeutsamen Fällen zum Einsatz kam, wie etwa jener *archipresbyter* Ellanod im Jahr 804 im Streit Freisingens mit dem Kloster Chiemsee.¹³⁷

132 Mitterauer, Karolingische Markgrafen 72. Hannig, Zur Funktion der karolingischen „*missi dominici*“ 287, Anm. 155.

133 Siehe dazu Kap. 5.

134 TF 401a, ed. Bitterauf 344f. Vgl. Wilhelm Störmer, Zur Bedeutung der Gerichtsprozesse in den Freisinger Traditionen (8./9. Jahrhundert), in: Wilhelm Störmer, Zur Bedeutung der Gerichtsprozesse in den Freisinger Traditionen (8./9. Jahrhundert), in: Bayerische Geschichte. Landesgeschichte in Bayern. Festgabe für Alois Schmid zum 60. Geburtstag, ed. Konrad Ackermann/Herman Rumschöttel (München 2005) 255–273, hier 260–262. Siehe auch Wilhelm Störmer, Früher Adel. Studien zur politischen Führungsschicht im fränkisch-deutschen Reich vom 8. bis 11. Jahrhundert (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 6, 2, Stuttgart 1973) 400–402.

135 TF 401b, ed. Bitterauf 345.

136 TF 401c, ed. Bitterauf 345f.

137 TF 193a, ed. Bitterauf 182–185.

Grundsätzlich könnte das Handbuch also dazu gedient haben, von diesen Amtsträgern einen reibungslosen Ablauf ihrer Tätigkeit zu fordern, indem man ihnen ein moralisch einwandfreies Leben nahelegte. So bietet das Konzil von Mainz aus dem Jahr 813, mit dem die Salzburger Sammlung ja verbunden ist, eine Bestimmung, die den Bischöfen, Äbten und dem übrigen Klerus vorschreibt, dass sie gute *vicedomini*, *praepositi*, *advocati sive defensores* haben sollten, „nicht schlechte, nicht grausame, nicht gierige, nicht eidbrüchige, nicht das Falsche liebende, sondern Gott fürchtende und in allen Gerechtigkeit liebende.“ Wer von den *iudices*, den *centenarii*, *tribuni* oder *vicarii* würdig wäre, würde kontrolliert werden, so „dass, wenn Schlechte gefunden werden, sie von ihrem Amt entfernt werden.“¹³⁸ Im Kapitular von Aachen (809) sind es neben den *iudices*, *advocati*, *praepositi* und *centenarii* eben auch die *scabini*, die aufgefordert werden, ihre Pflicht zu erfüllen.¹³⁹

Nur ein tugendhaftes Leben garantierte nämlich den gerechten Verlauf von sozialen Prozessen, allen voran von Gütertransfers, die unter Laien, aber auch zwischen Laien und kirchlichen Institutionen, vonstatten gingen. Die Salzburger (Erz-)Bischöfe selbst tätigten Tauschgeschäfte, wie z. B. Arn mit einem *comes* Adilbert,¹⁴⁰ erhielten Schenkungen von *nobiles* und *comites* und vergaben diese als Benefizien.¹⁴¹ Nicht immer aber waren diese Transfers in Salzburg konfliktfrei verlaufen, wie etwa der langjährige Streit um die Besitzrechte der Maximilianszelle bei Bischofshofen zeigt.¹⁴² Um solche Konflikte zu lösen, bedurfte es nicht nur geeigneter rechtlicher Grundlagen, sondern auch einer moralisch einwandfreien Grundhaltung der Beteiligten. Nur so konnte etwa ein für alle Parteien zufriedenstellender Kompromiss gefunden werden.

138 Concilium Moguntinense a. 813, c. 50, ed. Werminghoff 272: *De praepositis vel advocatis sive vicedominis. L. Omnibus igitur episcopis, abbatibus cunctoque clero omnino praecipimus vicedominos, praepositos, advocatos sive defensores bonos habere, non malos, non crudeles, non cupidos, non periuros, non falsitatem amantes, sed Deum timentes et in omnibus iusticiam diligentes. De iudicibus autem vel centenariis atque tribunis seu vicariis dignum esse censemus, ut, si mali reperti fuerint, de ministerio suo abiciantur.* Vgl. auch Capitulare missorum in Theodonis villa datum secundum generale c. 12, ed. Boretius 124.

139 Capitulare Aquisgranense a. 809, c. 11, ed. Boretius 149.

140 Breves Notitiae 23, 3 (ed. Fritz Lošek, Notitia Arnonis und Breves Notitiae, in: Quellen zur Salzburger Frühgeschichte, ed. Herwig Wolfram, Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 44, zugleich Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde Erg. Bd. 22, Wien/München 2006) 9–178 (88–119), hier 118f.

141 Vgl. etwa Breves Notitiae 16, 1; 17, 2; 22, ed. Lošek 114f.; 118f., Schenkungen des *vir nobilis* Graman. Es handelte sich dabei u. a. um einen Verwandten Arns. Siehe dazu Wilhelm Störmer, Der junge Arn in Freising. Familienkreis und Weggenossen aus dem Freisinger Domstift, in: Erzbischof Arn von Salzburg, ed. Meta Niederkorn-Bruck/Anton Scharer (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 40, Wien/München 2004) 9–26, hier 14, mit Anm. 30.

142 Siehe etwa Notitia Arnonis 6, 25 (ed. Fritz Lošek, Notitia Arnonis und Breves Notitiae, in: Quellen zur Salzburger Frühgeschichte, ed. Herwig Wolfram, Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 44, zugleich Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde Erg. Bd. 22, Wien/München 2006) 9–178 (72–85), hier 78f., vor allem aber den Streit um die Maximilianszelle bei Bischofshofen. Dazu: Wolfram, Salzburg, Bayern, Österreich 132–134.

Die Texte der Sammlung richteten sich, aus dieser Perspektive besehen, auch an den ganzen *populus*.

Es ist daher wohl kein Zufall, dass jener *presbyter* Sandarat, der den zweiten Teil der Sammlung für das Kloster Sankt-Emmeram kopierte, später Karriere als *archipresbyter* machte.¹⁴³ Für einen solchen bedeutsamen Amtsträger in einer Diözese war die Sammlung eben zugeschnitten.¹⁴⁴ Dass Sandarats Handbuch die meisten Texte über die Tugenden und Verfehlungen eines Richters nicht enthält, erklärt sich wohl dadurch, dass er die Sammlung für Mönche kopiert hat, die mit weltlichen Angelegenheiten dieser Art nicht betraut werden mussten.¹⁴⁵

Vielleicht gehörte eine der Abschriften der Salzburger Sammlung aber sogar einem der weltlichen *potentes* in Bayern. Die meisten der Handschriften können nicht eindeutig einem Skriptorium zugeordnet werden. Es wäre nicht ungewöhnlich, wenn sich eine solche Sammlung in den Händen eines Laien befände. Eberhard von Friaul nannte neben vielen anderen Werken nicht nur Isidors Synonyma, Alkuins De virtutibus et vitiis und die Admonitio ad filium spirituale, die ihrerseits für viele Predigten als Quellen dienten, sondern auch ganze Predigtsammlungen, sein Eigen.¹⁴⁶ Eberhards *capellanus* Walgar gab darüber hinaus auch noch Bücher an das Kloster Cysoing, unter denen sich auch Predigtsammlungen befanden.¹⁴⁷ Als *capellanus* war Walgar wohl für das Verlesen der Texte in Eberhards Familie verantwortlich. Wie im Fall Eberhards ist es auch anzunehmen, dass Audulf über eine Bibliothek und über einen

143 Siehe oben. Zum Amt des Archipresbyters in Bayern vgl. die Encyclica Arnonis (798) (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 196; Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense a. 800, c. 15 und 38 ed. Werminghoff 209 und 212; Capitula Frisingensia tertia c. 8, 14, 35 und 37 (ed. Rudolf Pokorny, Capitula episcoporum 3, Hannover 1995) 216–230, hier 223 f., 226 und 230. Siehe dazu Roger E. Reynolds, The organisation, law and liturgy of the Western church, 700–900, in: The New Cambridge Medieval History 2, c.700-c.900, ed. Rosamond McKitterick (Cambridge 1995) 587–621, hier 607.

144 Baturich, zu dessen Amtszeit die Regensburger Kopie angefertigt wurde, war selbst archipresbyter, bevor er Bischof wurde. Vgl. Freund Von den Agilolfingern 299–305.

145 Es fehlen die Texte II. 49, 51 und 53–56. Die Texte II 57–60 sind im Inhaltsverzeichnis des Clm 14418, fol. 2v angegeben, fehlen aber aufgrund eines Blattverlusts. Sandarat verfügte sehr wahrscheinlich über eine vollständige Vorlage des 2. Teils der Sammlung, aus der er willentlich auswählte. Die Texte II. 49 (De iustitia principum) und II. 51 (De patientia principum) kopierte er, da sie beide teilweise auf den Verba seniorum beruhen und „monastische“ Anekdoten überliefern.

146 Pierre Riché, Les bibliothèques de trois aristocrates laïcs carolingiens, in: ders., Instruction et vie religieuse dans le Haut Moyen Age (London 1981) 87–104, hier 92 und 97. Christina La Rocca/Luigi Provero, The dead and their gifts. The will of Eberhard, Count of Friuli, and his wife Gisela, Daughter of Louis the Pious (863–864), in: Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages, ed. Frans Theuvs/Janet L. Nelson (The Transformation of the Roman World 8, Leiden/Boston/Köln 2000) 225–280, hier 256 f. Paul J. E. Kershaw, Eberhard of Friuli, a Carolingian lay intellectual, in: Lay Intellectuals in the Carolingian World, ed. Patrick Wormald/Janet L. Nelson (Cambridge 2007) 77–105.

147 Vgl. dazu Régine Le Jan, Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-X^e siècles): Essai d'anthropologie sociale (Paris 1995) 66 f. Vgl. Cartulaire de l'abbaye de Cysoing et des ses dépendances 2 (ed. Ignace de Cousse-maker, Lille 1884) 5–7.

lector verfügte.¹⁴⁸ Bei Matfrid setzte dies Jonas von Orléans voraus. Denn er empfahl ihm, die ihm gewidmete Schrift eifrig zu lesen, oder sich diese zumindest vorlesen zu lassen.¹⁴⁹ Grundsätzlich wurde den Empfängern von moralischen Traktaten eine intensive Lektüre der Texte nahegelegt. Sowohl Alkuin von York als auch Dhuoda forderten Wido von der Bretagne bzw. den jungen Wilhelm dazu auf, die ihnen gewidmeten Handbücher regelmäßig zu konsultieren.¹⁵⁰

Auf jeden Fall scheint die Öffnung für weitere Personenkreise durchaus intendiert gewesen zu sein. So ließe sich auch erklären, warum sich unter den in dieser Sammlung aufgenommenen hagiographischen Texten keine einzige Überarbeitung der Lebensbeschreibung eines bayerischen Heiligen findet, die sicherlich in eigenen Konvoluten vorgelegen sind. Denn jener Text, der dem Hl. Rupert gewidmet ist, bezieht sich nur im Titel und im ersten Satz auf den Salzburger Heiligen. Der Text selbst geht hauptsächlich auf den *Sermo In depositione sacerdotis dicendus* des Eusebius Gallicanus zurück und bleibt daher sehr unspezifisch.¹⁵¹ Es ist gut denkbar, dass das Austauschen des Namens, wie es der unbekannte Freisinger Schreiber mit jenem Corbinians getan hatte, von den Kompilatoren der Sammlung ursprünglich auch so intendiert war.

In dieser Zeit, in der alle sozialen Gruppen mehr oder weniger dem Gedenken eines oder mehrerer Heiliger verpflichtet waren, hätte sich so die Möglichkeit geboten, dieser persönlichen Verehrung in der Sammlung einen angemessenen Platz einzuräumen, wenn sich ein Text über den betreffenden Heiligen nicht ohnehin in der Sammlung fand.

1.5 Bedeutung und Nutzen hagiographischer Texte

Ein besonders eindrückliches Zeugnis der Bindung einer Sippe an einen bestimmten Heiligen bietet eine Schenkung, die um 800 die beiden Brüder Liutfrid und Erchanfrid zum Seelenheil für ihren Vater *ad altarem s. Laurentii* tätigten, „da in dieser Kirche der Körper unseres Vaters begraben liegt ...“. Der Schreiber der Traditionsnotiz hatte offenkundig eine *Carta Deotolds*, also des Vaters der beiden Tradenten, zur Verfügung, denn der Text wechselt ab nun auf die erste Person über. So hatte Deotold einst auf

148 Siehe zu der Rolle der Lektoren am königlichen Hof Mayke B. de Jong, *Old law and new-found power: Hrabanus Maurus and the Old Testament*, in: *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, ed. J. W. Drijvers/A. A. MacDonald (Leiden 1995) 161–176, hier 164–166.

149 *Epistolae variorum* 29 (ed. Ernst Dümmler, MGH *Epistolae* 5, Berlin 1899) 299–360, hier 347. Vgl. dazu und zu weiteren Beispielen Thomas F. X. Noble, *Secular sanctity: forging an ethos for the Carolingian nobility*, in: *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, ed. Patrick Wormald/Janet L. Nelson (Cambridge 2007) 8–36, hier 19.

150 Alkuin, *De virtutibus et vitiis* (ed. J. P. Migne, PL 101, Paris 1863) 613–638, hier 613f. Dhuoda, *Liber manualis* I, 7, ed. Thiebaux 68–71.

151 Siehe oben.

einen Begräbnisplatz in der Nähe der Reliquien des Heiligen bestanden, *ut aliquam indulgentiam apud beatum Laurentium et intercessionem eius ad deum merear*.¹⁵² Die Motivation des Deotold, nach dem Tod auch persönlich die Nähe der Reliquien des Märtyrers Laurentius zu suchen, lässt vermuten, dass er auch zu Lebzeiten den Predigten am Festtag des Heiligen Laurentius eine erhöhte Bedeutung zumaß.¹⁵³

Wie sehr sich die Laienbevölkerung „ihrem“ Heiligen verbunden fühlte, verdeutlicht ein skandalöser Zwischenfall in Tours 801 oder 802, als ein an den Altar des heiligen Martin geflüchteter sündiger Kleriker aus Orléans von seinen ortsfremden Verfolgern festgenommen werden sollte. Die Häscher, obwohl sie den Sünder zu Recht festnahmen, wurden zunächst von den Mönchen von Tours in einen am Tor der Basilika gelegten Hinterhalt getrieben und mussten sich letztendlich ohne den Gefangenen zurückziehen. Als dann eine bewaffnete Abteilung anrückte, wurde sie von den Mönchen und von mit Stöcken bewaffneten Laien zurückgeschlagen. Der *tumultus* in der *basilica sancti Martini* zog Konsequenzen nach sich. Aber er verdeutlicht auch, wie sehr sich unterschiedliche Gruppen mit einem Heiligen identifizierten. Laut den Berichten waren auf Turoner Seite Mönche, *matricularii*, *pauperes*, vor allem aber der *vulgus indoctum* an diesem Getümmel beteiligt.¹⁵⁴ Das ist allerdings eine Aufzählung Alkuins von Tours, der – mit Vorwürfen vom Hof konfrontiert – im „ungebildete Pöbel, der immer unpassende Sachen ohne Ratschlag zu tun pflegt“, einen Sündenbock suchte.¹⁵⁵ Selbstverständlich fühlten sich auch die *potentiores* mit ihrem Heiligen verbunden.

Manchmal verehrten Adelsfamilien nicht nur einen, sondern mehrere Heilige und Märtyrer. Zwischen 758 und 763 schenkte etwa ein David zwei Drittel seines Besitzes an die Kirche zu Puch in Mammendorf an der Maisach, die sehr wahrscheinlich ihm gehörte.¹⁵⁶ Die Kirche ist *domus sancti Michahelis et sancti Andree et sancti Johannis baptiste et ad omnium sanctorum quorum reliquias ibi honorifice requiescunt*. Bei diesem David handelte es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um jenen *praeclarus homo* gleichen Namens, der prominent in den Breves Notitiae erwähnt wird und über

152 TF 167; vgl. dazu Störmer, Früher Adel 2, 368. Vgl. Diesenberger, Der Prediger.

153 Manche der überlieferten Handschriften hagiographischen Inhalts könnten durchaus aus den Kirchen solcher Adelsfamilien stammen. Vgl. etwa München, Universitätsbibliothek, Ms 4° 3. Siehe dazu künftig Maximilian Diesenberger, Framing the Sacramentary of Prague: Munich, UB, Ms 4° 3, in: A Sacramentary in a Landscape. The Prague Sacramentary and Late Eighth-Century Culture in Bavaria, ed. Maximilian Diesenberger/Rob Meens/Els Rose (in Vorbereitung), mit Literaturangaben. Zum Handschriftenbestand bayerischer Kirchen im Spiegel der Freisinger Traditionen vgl. Hammer, Country churches.

154 Vgl. Alkuin, Epistolae 245–249, ed. Dümmler 393–404. Zum Kontext dieser Auseinandersetzung vgl. Rob Meens, Sanctuary, penance, and dispute settlement under Charlemagne: the conflict between Alcuin and Theodulf of Orléans over a sinful cleric, in: Speculum 82 (2007) 277–300.

155 Alkuin, Epistola 249, ed. Dümmler 403.

156 TF 12, ed. Bitterauf 39 f. Vgl. Wilhelm Störmer, Adelsgruppen im früh- und hochmittelalterlichen Bayern (Studien zur bayerischen Verfassungs- und Sozialgeschichte 4, München 1972) 83 f.

überregionale Verbindungen verfügte.¹⁵⁷ Da, wie in diesem Fall, manchmal auch mehrere Heilige und Märtyrer in einer Kirche von einer Adelsgruppe verehrt wurden, konnte sie auch über ihre Verehrung mehrerer Heiliger in den Predigten zum jeweiligen Festtag angesprochen werden.¹⁵⁸

Die Salzburger Sermones-Sammlung sticht gerade durch ihren außerordentlich hohen Anteil von hagiographischen Texten unter den vergleichbaren Sammlungen dieser Zeit hervor. Das ist der großen Bedeutung der Heiligen in dieser Zeit geschuldet. Wesentliche soziale Ereignisse wurden bewusst auf hohe Festtage gelegt, wie Michael Sierck deutlich gemacht hat.¹⁵⁹

Dies geschah etwa auch bei einem der prominentesten Streitfälle in Bayern am Beginn des 9. Jahrhunderts. Am 16. Juni 804 wurde ein längerer Rechtsstreit zwischen Bischof Atto von Freising und Abt Adalbert von Tegernsee über einige Taufkirchen beigelegt. Der Kompromiss wurde aufgrund von Arns persönlichem Engagement in dieser Angelegenheit erzielt.¹⁶⁰ Die Einigung erfolgte anlässlich eines *publicum placitum* in Tegernsee, bei dem nicht nur der Metropolit, sondern u. a. auch der Bischof von Freising, ein Bischof Oadalhard,¹⁶¹ ein *vocatus episcopus* Hiltiger,¹⁶² Abt Cundhari, der *archipresbyter* Ellanod, aber auch der *cappellanus domni imperatoris* Perhtratus und der *centenarius domni imperatoris* Reginhart nebst einigen Grafen und Mönchen teilgenommen haben.¹⁶³

Die ungewöhnliche Teilnahme zahlreicher prominenter Persönlichkeiten erklärt sich einerseits durch die Aufmerksamkeit, die der Rechtsfall erregt hatte. Andererseits lag sie auch darin begründet, dass an diesem Sonntag in Tegernsee gleichzeitig die Translation der Gebeine des heiligen Quirinus erfolgte.¹⁶⁴ Der Wortlaut der Tradition

157 Breves Notitiae 14, 23, ed. Lošek 108 f.

158 In den Predigten und Passiones der Sermones-Sammlung wird das Publikum wiederholt aufgefordert, dem Beispiel der Heiligen zu folgen.

159 Michael Sierck, Festtag und Politik. Studien zur Tagewahl karolingischer Herrscher (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 38, Köln 1995).

160 TF 197, ed. Bitterauf 187–190. Siehe dazu Kap. 5.

161 Zur Identität Bischof Oadalhards vgl. Joachim Jahn, Ducatus Baiuvariorum (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 35, Stuttgart 1991) 404–407.

162 Zur Identität Hiltigers vgl. Johann Weissensteiner, Tegernsee, die Bayern und Österreich. Studien zu Tegernseer Geschichtsquellen und der bayerischen Stammesgeschichte. Mit einer Edition der Passio secunda s. Quirini (Archiv für Österreichische Geschichte 133, Wien 1983) 61.

163 Das Treffen in Tegernsee wird von der älteren Forschung noch als Synode angesprochen. Vgl. Concilium in monasterio Tegernsee habitum (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 231–233.

164 Zur Frage der Translation der Märtyrergebeine aus Rom siehe Weissensteiner, Tegernsee 52–63. Allgemein siehe dazu auch Wilhelm Hotzelt, Translationen von Märtyrerreliquien aus Rom nach Bayern im 8. Jahrhundert, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 53 (1935) 286–343, hier 99. zur Frühgeschichte des Klosters und seiner Gründer siehe Gertrud Diepolder, Bemerkungen zur Frühgeschichte der Klöster Tegernsee und Ilmmünster, in: Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem

legt nahe, dass die beiden Streitparteien gezielt diesen Anlass zur offiziellen Niederlegung ihres Streits gesucht hatten.¹⁶⁵ Im Rahmen eines solchen Festtages fiel es den Beteiligten jedenfalls leichter, festgefahrene Positionen aufzugeben. Aber nicht nur der Festakt selbst, sondern auch die damit verbundene Predigt vermochte die Beteiligten auf eine Beilegung des Konflikts einzustimmen.

Die *Passio sancti Quirini* wurde zwar erst am Ende des 9. Jahrhunderts verfasst, trotzdem ist aus der Zeit um 800 ein Text erhalten, der sehr wahrscheinlich zu diesem feierlichen Anlass im Juni 804 verlesen worden ist.¹⁶⁶ Es handelt sich dabei um das Exzerpt der *Passio ss. Marii et Marthae*, die auch am Ende des 9. Jahrhunderts als Grundlage zur Erstellung der *Passio Quirini* diente.¹⁶⁷ Der Text ist in einer südbayerischen Handschrift um 800 überliefert, deren Entstehung in Tegernsee selbst durchaus möglich ist.¹⁶⁸ Der Codex überliefert den Sommerteil des Homiliars des Alanus von Farfa und gibt den Text zwischen einem *Sermo in dedicatione ecclesiae* und dem *Sermo de vigilia mortuorum* wieder.¹⁶⁹

Die *Passio* erzählt von einer christlichen Familie *de Persidae partibus*, die sich aus Verehrung zu den Aposteln auf den Weg nach Rom machte, wo sie begann, die Kerker und Gräber aus der Verfolgungszeit aufzusuchen. Als sie im Lager jenseits des Tiber ankamen, fanden sie einen *homo venerabilis nomine Quirinus*, der für den Namen Christi schon viele Schläge erduldet hatte und seines Vermögens beraubt worden war.

65. Geburtstag, ed. Georg Jenal/Stephanie Haarländer (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 37, Stuttgart 1993) 141–164.

165 TF 197, ed. Bitterauf 188: ... *deinde venerandus vir Atto episcopus et Maginhardus abbas pro hoc condixerunt publicum placitum fieri et qualiter adunata est cohors et stipata caterva in loco qui dicitur Tegariseo ad translationem corporis sancti martyris Christi Quirini hic intelligitur* ...

166 *Passio Quirini Tegernseensis* (ed. Bruno Krusch, MGH SS rerum Merovingicarum 3, Hannover 1896) 8–20. Zur Besprechung des Textes siehe Weissensteiner, Tegernsee 13–15. Das überlieferte Exzerpt entspricht mit Ausnahme weniger Verschreibungen und geringfügiger Auslassungen der *Passio Quirini* 1–3, ed. Krusch 11 f.

167 *Passio ss. Marii et Marthae* (ed. Jean Bolland, AA SS 19. Jan. 2, Antwerpen 1643) 214–219.

168 München, BSB, Clm 4547, fol. 241vb–243ra: *Incipit passio beatorum martyrum Marius et Martha, Audifax et Abbacu et beati Quirini martyris*. Der Text diente nicht als Vorlage für die *Passio Quirini*, geht aber auf eine gemeinsame Vorlage zurück. So überliefern die *Passio Quirini* 1, ed. Krusch 11, Z. 15 f. und der Text aus dem Clm 4547, fol. 242ra dieselbe sinnentstellende Variante: ... *et in capita sua vel filiorum suorum effundere*. Vgl. *Passio ss. Marii et Marthae* 1, ed. Bolland 216: ... *et super capita sua et filiorum suorum ipsam aquam effundere* ... Zur Handschrift vgl. Bischoff, Südostdeutsche Schreibschulen 1, 45. Vgl. vor allem Katharina Bierbrauer, Katalog der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München 1: Die vorkarolingischen und karolingischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek (Wiesbaden 1990) 80, mit vergleichbaren Initialschmuck aus Tegernseer Handschriften. Günter Glauche, Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Die Pergamenthandschriften aus Benediktbeuern: Clm 4501–4663 (Wiesbaden 1994) 66–68.

169 Grégoire, Les homéliaires du moyen âge bes. 69 f. Siegfried Bachmann, Ein Bamberger Unzialfragment des sogenannten Alanus-Homiliars, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 23 (1963) 17–44, bes. 30. A. Chavasse, Le prologue des sermonnaires d'Alain et d'Égino, in: Revue Bénédictine 84 (1974) 66–74. Die *Passio* wird in diesen Texten nicht erwähnt.

Marius, Martha und ihre Familie warfen sich dem Heiligen zu Füßen, damit er für sie beten möge und blieben acht Tage bei ihm. Dann zogen sie weiter, um jene zu begraben, die während der Verfolgungen ermordet worden waren. Als sie wieder zurückkamen, fanden sie den Heiligen nicht mehr. Ein Priester namens Pastor (!) erzählte ihnen, dass der Heilige mit einem Schwert getötet und sein Leichnam in den Tiber geworfen worden, aber auf der *insula Licaonie* verblieben sei. Sie machten sich noch in derselben Nacht auf, um den Leichnam des Quirinus zu bergen. Nachdem sie ihn gefunden hatten, bestatteten sie ihn am 24. März in einem unterirdischen Gang auf dem Pontianus-Friedhof.¹⁷⁰

Mit großer Wahrscheinlichkeit ist dieser Text im Rahmen der Feierlichkeiten zur Translation der Gebeine des Quirinus am 16. Juni 804 verlesen worden. Da die Passio das Schicksal der Familie des Marius und der Martha im Fokus hat, sind nicht sehr viele Informationen über den Heiligen überliefert. Umso bedeutsamer waren jene Passagen des Textes, die von der direkten Begegnung der Familie mit dem Märtyrer oder über die Bergung seines Leichnams und jener der anderen Märtyrer berichten – gerade zu einem Zeitpunkt, an dem seine Reliquien von einem Ort zum anderen transferiert und damit den Anwesenden so nah wie noch nie waren.

Der Text berichtet also, dass Marius und Martha und ihre Söhne während der acht Tage, an denen sie bei ihm blieben, „begannen, aus ihrem Vermögen dem heiligen Quirinus aufzuwarten und die Füße derer zu waschen, die in Fesseln lagen.“¹⁷¹ Kurz danach wird erzählt, dass sie gemeinsam mit einem Priester Johannes die Leichen der bei der Verfolgung in Rom getöteten Christen bargen und in Leinen hüllten, das sie aus ihrem Vermögen bezahlten. An dieser Stelle erwähnt der Text, dass Marius sehr reich war.¹⁷²

In Anbetracht der Zehnteinkünfte, die auch Verhandlungssache zwischen den Freisingern und den Tegernseern an diesem Tag waren, konnte die großzügige Haltung jener Familie, die sich später auch um den Leichnam des Quirinus kümmern sollte, eine beispielgebende Wirkung auf die Streitparteien haben, vor allem auf die Tegernseer, die ja die Verantwortung über die Gebeine des Quirinus übernommen hatten. Aber auch der Freisinger Bischof konnte sich dabei angesprochen fühlen, verwaltete er doch das weitaus größere Vermögen.

So einigten sich die Kontrahenten darauf, dass die Tegernseer mit Ausnahme einer Kirche zwar alle anderen behalten durften, die formalen Rechte daran aber an Freising abtreten mussten. Die an diesem Tag in Tegernsee anwesenden Personen dürften die Verhandlungen, die geführt, die Rituale, die begangen, und die Texte, die gehört worden waren, gedanklich miteinander verbunden haben – vielleicht hat sie der eine

¹⁷⁰ Vgl. die Passio Quirini 3, ed. Krusch 12, die den 25. März angibt.

¹⁷¹ Vgl. Die Passio Quirini 1, ed. Krusch 11: ... *coeperunt de facultatibus suis ministrare beato Quirino et lavare pedes eorum qui in vinculis erant constricti* ...

¹⁷² Siehe Clm 4547, fol. 242rb und Passio Quirini 2, Krusch 11: *quia vir locuplex erat cum filiis et uxore* ... Siehe Passio ss. Marii et Marthae 1, ed. Bolland 216 ... *diuites enim nimis et locupletes erant* ...

oder andere sogar aktiv in seinen Worten in Zusammenhang gebracht. Arn von Salzburg hat an diesem Tag jedenfalls eine Predigt gehalten.¹⁷³

Die im Clm 4547 überlieferte Passio ist nicht eigens für diesen Anlass verfasst worden. Es ist ein Zufall, dass sich darin das Thema des Reichtums und der Bescheidenheit findet, das zu den Verhandlungen dieses Tages gut passte.¹⁷⁴ Der Salzburger Erzbischof wollte dieses Instrument ebenfalls nutzen und das Potential hagiographischer Texte zielführend einsetzen. Aus diesem Grund versammelte er 35 hagiographische Texte jener Märtyrer, die in Bayern an vielen Orten verehrt wurden und ließ sie für die Salzburger Sermones-Sammlung nach ausgesuchten Gesichtspunkten überarbeiten.¹⁷⁵

Den Nutzen hagiographischer Elemente zur Konfliktbewältigung hatte auch Bischof Atto von Freising erkannt, der im Juni 804 als Streitpartei auftrat. Schon zwei Jahre zuvor hatte der Salzburger Erzbischof einen Streitfall der Freisinger, dieses Mal mit einem Mann namens Lantfrid, im Rahmen eines Gerichtsprozesses zu schlichten.¹⁷⁶ Über diesen Prozess informieren zwei Traditionen. Die eine stammt aus der Feder von Arns Notar Bertharius, die andere wurde von einem Freisinger Schreiber verfasst. In der offiziellen Version, aus Arns Perspektive, konnte der beklagte Lantfrid einiges des umstrittenen Besitzes behalten und musste die eigentliche Strafe nicht zahlen.¹⁷⁷ Die Freisinger, die mit dem Ausgang der Verhandlungen offensichtlich nicht zufrieden waren, stellten in ihrer Version den Verlauf der Verhandlungen anders dar. Demnach hatte das Gericht den Kompromiss zwischen den Streitparteien nicht etwa deswegen geschlossen, weil der Beklagte durchaus auch das Recht auf seiner Seite hatte. Nach der Freisinger Version hatte das Gericht den Kompromiss vorgeschlagen, weil die *missi* „eingedenk seiner [Lantfrids, Anm. d. Verf.s] Dummheit“ wollten, „dass er ohne schwere Strafe zur Gnade der heiligen Kirche und des kaiserlichen Herrn flüchten könne.“¹⁷⁸ Deshalb habe man dem *venerabilis Atto episcopus* eine Lösung

173 Siehe Kapitel 6.

174 Schon Arbeo von Freising hatte die Vita Emmerams u. a. deswegen verfasst, weil Freising den Ort des Martyriums des Regensburger Heiligen in Kleinhelfendorf erhalten hatte. Vgl. TF 50, ed. Bitterauf 78f. Gottfried Mayr, Zur Todeszeit des heiligen Emmeram und zur frühen Geschichte des Klosters Herrenchiemsee. Bemerkungen zur Schenkung des Ortlap in Helfendorf, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 34 (1971) 358–373. Zum Ort vgl. Friedrich Prinz, Kleinhelfendorf. Das Martyrium des heiligen Emmeram, in: Schauplätze der Geschichte in Bayern, ed. Alois Schmid/Katharina Weigand (München 2003) 24–40.

175 Vgl. auch den sozialen Nutzen hagiographischer Sammlungen in Salzburg um 800. Siehe dazu Diesenberger, Der Cvp 420 – Die Gemeinschaft der Heiligen, passim.

176 TF 184a und b, ed. Bitterauf 175–177. Vgl. Brown, Unjust Seizure 76–81, 87, 97. Siehe dazu Kapitel 5.

177 TF 184b, ed. Bitterauf 175–177. Siehe dazu Brown, Unjust Seizure 131f.

178 TF 184a, ed. Bitterauf 176: ... *praecogitantes stultitiam eius, ut etiam sine gravi damno evaderet in mercedem sanctae Dei ecclesie et domni imperatoris rogantes ipsum venerabilem Attonem episcopum ...*

vorgeschlagen – die sich allerdings deutlich von dem unterschied, was Bertharius verzeichnet hatte.¹⁷⁹

Nach der Freisinger Version handelte es sich bei dem vor Gericht erzielten Kompromiss um einen „Akt der Gnade“, den Bischof Atto angesichts der offensichtlichen Beschränktheit seines Gegenübers walten ließ. Warren Brown hat überzeugend nachgewiesen, dass dieses Motiv des „Gnadenaktes“ („act of mercy“) von den Freisingern in der Dokumentation von mehreren Streitfällen verwendet wurde. Es geht auf die von Arns Lehrer und Attos Vorgänger Arbeo von Freising verfasste Vita Corbiniani zurück, in der der Heilige in sechs von acht in dem Text dokumentierten Konfliktfällen einem klar strukturierten narrativen Muster folgt, das Brown folgendermaßen zusammenfasst: Eine Person verübt ein Verbrechen gegen den Heiligen. Göttliche Intervention bestraft den Übeltäter und veranlasst seine Kapitulation, seine Reue und seinen Verzicht. Nun antwortet der Heilige mit einem Akt der Gnade. Er akzeptiert eine Kompensation und verspricht, für den Sünder zu beten. In einer Variante erscheint auch eine Gruppe von Bittstellern, deren Erscheinen es dem Heiligen erlaubt, Gnade vor Recht ergehen zu lassen.¹⁸⁰

Bei dem Freisinger Protokoll von 802 werden diese Bittsteller durch die *missi* verkörpert, die Atto um die Lösung des Konflikts bitten, nachdem sie festgestellt haben, ihm *gravum damnum* ersparen zu wollen. Die dem Beschuldigten angedichtete *stultitia* mag als Gottes Strafe, auf alle Fälle aber als Zeichen der Unterordnung betrachtet worden sein. Das Entgegenkommen Attos zeigt sich darin, dass er auf die Strafe verzichtet.¹⁸¹

Das Beispiel verdeutlicht, wie bedeutsam die Interpretation des Geschehenen war. Obwohl die Freisinger Version der Geschehnisse vom August 802 sicher erst im Nachhinein verfasst wurde, ging es immer zunächst darum, den Vorkommnissen sofort den eigenen Stempel aufzudrücken. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Freisinger Bischof die Verhandlungsführung auf seine Art und Weise beeinflussen und mitgestalten wollte. Dabei ging es nicht nur um den Verhandlungsinhalt, sondern auch um die Frage, wie verhandelt und diskursiv dargestellt wurde und auf welchen Wortlaut man sich einigte.

Dabei halfen eben u.a. auch hagiographische Texte, die es erlaubten, soziale Rollen, vor allem in der Beziehung zu dem Heiligen im Allgemeinen, zu definieren.¹⁸² Diese Texte, wie auch ganze Textsammlungen, reagierten dabei nicht (nur) auf gesellschaftliche Bedürfnisse, sondern sie dienten vor allem dazu, auf sie Einfluss zu nehmen.

¹⁷⁹ Siehe dazu Kapitel 6.

¹⁸⁰ Brown, Unjust Seizure 55–64, bes. 60.

¹⁸¹ TF 184a, ed. Bitterauf 176. Es gibt Traditionsnotizen die den Einfluss dieses Motivs noch deutlicher zeigen. Siehe etwa TF 259, ed. Bitterauf 807; siehe Brown, Unjust Seizure 130f.

¹⁸² Vgl. z.B. auch die aktive Rolle der Annalistik. Siehe dazu Matthias Becher, Eid und Herrschaft. Untersuchungen zum Herrscherethos Karls des Großen (Vorträge und Forschungen, Sonderband 39, Sigmaringen 1993).

Gerade in der Umbruchzeit, in der sich Bayern nach der Herrschaft der Agilolfinger befand, wurde versucht, im lokalen wie im überregionalen Rahmen, alternative soziale Modelle zu etablieren. Im Zentrum dieser Veränderungen stand Arn von Salzburg, der mit seinen Predigten diesen Prozess mitgestaltete. Als *missus* veränderte er etwa jeweils im lokalen Rahmen die Weise, wie Gerichtsprozesse vonstatten gingen. Als Salzburger Oberhirte förderte er aktiv ein Netzwerk von mächtigen Personen, die u. a. in jenem Raum begütert oder beheimatet waren, aus dem er selbst stammte, und forderte diese auf, an Salzburg zu schenken.¹⁸³

Als bayerischer Metropolitan verhandelte er während der Synode von Mainz im Jahr 813 mit seinen Diskussionspartnern aber auch über die Fragen nach der *imitatio* des apostolischen Lebens,¹⁸⁴ oder aber über „fingierte Tugenden“ und „wahre Sünden“.¹⁸⁵ Der Apostel Matthäus warnte demnach schon vor falschen Propheten; „Sie kommen zu euch wie Schafe, in Wirklichkeit aber sind sie reißende Wölfe.“¹⁸⁶ Es gebe einen Unterschied zwischen dem, was zur Schau gestellt und gesagt werde, und wie gehandelt würde, betonten die Konzilsväter und legten ihre Finger auf eine schwärende Wunde, nämlich auf die mangelnde Wahrhaftigkeit im sozialen Leben. Dabei war die *imitatio* nicht nur auf den Klerus beschränkt. Jonas von Orléans und Smaragd von St. Mihiel erwarteten von den Königen, dass sie ein gutes Beispiel abgeben sollten.¹⁸⁷ Am Hof aber erfuhren zahlreiche junge Männer neben schulischem Unterricht vor allem auch Unterweisung in die sozialen Umgangsformen. Hinkmar von Reims beschreibt in *De ordine palatii* eine hierarchisch organisierte Gesellschaft, in der um die besten Positionen gerungen wurde. Die Jüngeren lernten dabei von den ihnen vorgesetzten Älteren, indem sie diese imitierten.¹⁸⁸ Dhuoda empfahl 842 ihrem vierzehnjährigen Sohn ausdrücklich, die Nähe der *optimates ducum* und ihrer Ratgeber zu suchen, um von diesen „Demut, Nächstenliebe, Keuschheit, Geduld, Höflichkeit, Mäßigung, Nüchternheit, Zurückhaltung und die anderen Tugenden [zu lernen] wie auch den Wunsch Gutes zu tun.“¹⁸⁹ Die Lebenswelt der Eliten war von *exempla* geprägt. Die Aufforderung ein Beispiel zu geben, hieß stets auch einem *exemplum* zu folgen. Im Prolog der *Admonitio generalis* gab der fränkische König klar zu verstehen, dass „wir überall und ständig dem Vorbild der Heiligen folgen müssen.“¹⁹⁰ Es war die Aufgabe der Prediger zu erklären, wie man das zu verstehen hatte. Es ging jedenfalls nicht darum, sich aus dem sozialen Leben zurückzuziehen und die Nähe Gottes zu suchen, sondern um eine Moralisierung des täglichen Lebens.

¹⁸³ Vgl. Störmer, *Adelsgruppen* 42–89, bes. die Zusammenfassung auf 89.

¹⁸⁴ *Concilium Moguntinense* a. 813, c. 15, ed. Werminghoff 265.

¹⁸⁵ *Concilium Moguntinense* a. 813, c. 18, ed. Werminghoff 266.

¹⁸⁶ Mt 7, 15.

¹⁸⁷ Vgl. Noble, *Secular sanctity* 13

¹⁸⁸ Vgl. Matthew Innes, „A place of discipline“: Carolingian Courts and Aristocratic Youth, in: *Court culture in the early middle ages*, ed. Catherine Cubitt (Turnhout 2003) 59–76.

¹⁸⁹ Dhuoda, *Liber manualis* III, 9, ed. Thiebaux 108 f.

¹⁹⁰ *Admonitio generalis*, prologus, ed. Glatthaar 182 f.

Das praktische „Lokale“, wie das theoretische „Globale“, hatte Auswirkungen auf jeden Einzelnen (und sollte das auch haben) und war deshalb auch Bestandteil der Salzburger Sermones-Sammlung. Die in dieser Sammlung vereinten Predigten und hagiographischen Texte dienten als Werkzeug dafür, soziale Praktiken und Rollenmodelle in der bayerischen Gesellschaft zu verankern. In der *Passio Petri und Pauli* wird kurz von der Auseinandersetzung der beiden Apostel mit dem Magier Simon und von ihrem Martyrium auf Befehl Neros erzählt.¹⁹¹ Die Kurzversion beruht auf der längeren *Passio* des Pseudo-Marcellus, die das Schicksal der beiden Apostel in Rom erstmals miteinander verbunden hat.¹⁹² Der Bericht verdeutlicht die Verbundenheit zwischen den beiden Aposteln, ihr gemeinsames Predigen und ihre inhaltliche Übereinstimmung bei der Verkündigung der Glaubenslehre. Pseudo-Marcellus beschreibt ihren gemeinsamen Kampf gegen den Magier Simon auf dramatischere Weise als die Autoren vor ihm und verbindet schließlich den Tod ihres Widersachers mit ihrem Martyrium.¹⁹³ Er greift damit erstmals eine Tradition auf, die den Tod der beiden Apostel in Rom zur selben Zeit (wenngleich an unterschiedlichen Plätzen und durch verschiedene Hinrichtungsarten) postuliert und was beide Apostel zu gleichwertigen Gründern eines neuen, christlichen Roms machte.¹⁹⁴

In der Salzburger Kurzversion wurden viele Elemente der Erzählung ausgelassen und der Fokus auf die Auseinandersetzung zwischen Petrus und dem Simon Magus gerichtet. Aber auch in dieser Version wurden das gemeinsame Predigen der beiden Apostel und die damit anfänglich erzielten Erfolge sowohl unter dem gemeinen Volk als auch unter den *nobiles* und *primates* beiderlei Geschlechts hervorgehoben. Und Simon Magus beklagte sich auch deswegen bei Nero, dass das Schlechte nun verdoppelt wurde, weil nicht nur Petrus, sondern auch Paulus gepredigt habe. Er selbst aber sprach schlecht über Petrus, übte magische Praktiken aus und schaffte es, den *populus* zu spalten: in seine Anhänger und die des Petrus.

Jegliche inhaltliche Diskussion zwischen den Gegnern oder theologische Erläuterungen des Pseudo-Marcellus wurden in der Salzburger Version nicht berücksichtigt. Aber der in der Salzburger Sammlung folgende Sermo kommentiert die Auseinandersetzung zwischen den beiden Aposteln mit Simon Magus und ihren durch Nero

191 Sermo II, 15: *Passio apostolorum Petri et Pauli brevior*, siehe Anhang 2, 450–452. Siehe auch Maximilian Diesenberger, *Reworking the Virtutes Apostolorum in the Salzburg Sermon-Collection* (1st quarter of the ninth century), in: *Apocrypha* 23 (2013) 47–64. Leider sind in diesem Artikel die Angaben in der Anm. 5 durcheinandergeraten. Bei den betreffenden Handschriften handelt es sich um Würzburg, Universitätsbibliothek, M p th q 15, etc. Vgl. Anhang 2: Handschriften. Salzburg, Sankt Peter, Cod. a VIII 32 und Forstner in: *Mittellateinisches Jahrbuch*, betreffen eine Überarbeitung von Augustinus' *De doctrina christiana*. Vgl. dazu Kap. 4.5.4.

192 *Passio apostolorum Petri et Pauli* (Pseudo-Marcellus) (BHL 6657) (ed Richard Adelbert Lipsius/Maximilian Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* I, Leipzig 1891) 119–177.

193 Pseudo-Marcellus, *Passio Petri et Pauli*, cc. 11–66, ed. Lipsius 129–177

194 Harry W. Tajra, *The Martyrdom of St. Paul. Historical and Judicial Context, Traditions and Legends* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2, 67, Tübingen 1994) 150f.

veranlassten Märtyrertod. Die Vorlage dafür bot eine Predigt des Maximus von Turin, der mit einer Passage aus Isidors *Sententiae* ergänzt wurde:

„Wenn wir in der Schlechtigkeit verbleiben wollen, werden wir noch schlimmere Qualen zu ertragen haben, weil wir wussten, sahen und hörten, dass wir gute Taten vollbringen sollen, aber wir haben es verschmäht. Denn wenn die göttlichen Gebote durch die wir ermahnt werden, gute Taten zu vollbringen, nicht existieren, dann dienen uns die Beispiele der Heiligen als ein Gesetz und der Herr belehrt uns mit seinen Geboten und das Leben der Heiligen bietet uns Beispiele von guten Taten. Nun gibt es keine Entschuldigung für diesen Vorwurf [Schlechtes zu tun, Anm. des Verf.s], denn das Gesetz des Herrn klopft täglich an unsere Ohren und das innere Zeugnis der guten Dinge, die getan wurden, provozieren unser Herz, und ich weiß, wenn wir oft den Beispielen der Verdorbenen folgen, warum imitieren wir nicht die, die von Heiligen vollbracht wurden, [und die] dem Herrn würdig und zufriedenstellend [sind]?“¹⁹⁵

Mit der Schlechtigkeit waren im Allgemeinen jene Sünden gemeint, die mit dem Modellpublikum der Predigt in Verbindung gebracht werden konnten. Im Besonderen wurden damit aber die Sünden der Übeltäter angesprochen, die in der *Passio* des Petrus und Paulus für den Tod der Apostel verantwortlich sind: der Magier Simon, der Lügen verbreitete, das Volk mit Magie verwirrte und zur Spaltung trieb, und Nero, der dem Magier Glauben schenkte, seine Geduld verlor, in Zorn geriet und schließlich die beiden Glaubensboten zum Tod verurteilte. Im Zusammenhang mit der gesamten Sammlung waren damit aber auch all jene Herrscher, Präfecten, Richter und Schergen gemeint, die in den anderen hagiographischen Texten genannt wurden.

Die meisten in dieser Sammlung überlieferten Texte und Themen waren auch damals nicht neu. Auf den ersten Blick sind es die immer gleichen Mahnungen zu einem tugendhaften Leben. Das Netz der moralischen Tugenden war im Karolingerreich und damit auch in Bayern ja schon längst ausgebreitet, doch die Verknötungen änderten sich dauernd. Sie waren die Gründe heftiger Auseinandersetzungen, die Orte stetiger Verhandlungen, die Ziele machtvoller Ansprüche und die Schnittpunkte gesellschaftlicher Ordnungsmodelle.

In diesem Sinne werden im Folgenden sowohl die Fragen nach den Predigern und nach den Orten und Techniken des Predigens gestellt, als auch die unterschiedlichen Themen erörtert, die in diesen Predigten und in den hagiographischen Texten angesprochen werden. Es sind Fragen über die Ausübung des Rechts und über Besitztransfers, die die Gesellschaft in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts beschäftigt haben.

195 Sermo II, 16: De natale apostolorum Petri et Pauli, siehe Anhang 2, 453 f. Die Passage folgt Isidor von Sevilla, *Sententiae* II, 11, 5–8, ed. Cazier 115 f. und Maximus von Turin, Sermo 1, 2, (ed. Almut Mutzenbecher, CC SL 23, Turnhout 1962) 3, Z. 43–44.

2 Die Prediger

2.1 Bischöfe

... Ja, der huldvolle Christus gewährte Dir reiche Tugenden
und, selbst heiliger Priester, die Gabe der Sprachen,
damit Du in herrlicher Lehre, Lehrer der Lehrer, die Scharen der Barbaren richtig unterweisen kannst,
und sie auf Deine Ermahnung hin eifrig fromme Taten vollbringen wollen.
Du bist Ihnen der Weg geworden, dem sie mit friedlichem Sinn folgen.
Durch sanfte Taten ebenso wie durch donnernde Ermahnungen
strebst Du, sie zu hegen, öffnest die Tore des Himmels,
und mit nimmer müdem Sinn und kluger Sorge,
achtest Du wachsam, dass der räuberische Betrüger sie nicht zerreißen kann. ...¹

Diese Verse sind Teil eines Lobgedichtes, in dem ein unbekannter Dichter einen Bischof preist. Dessen fromme Taten machen ihn zur Richtschnur der Priesterschaft, lobt der Dichter, zugleich werde der Bischof auch vom Volk geliebt. Es drängt ihn, den Bischof zu sehen, dessen Ruhm ihn so in Bann geschlagen habe, wie viele andere auch. Ganz bezaubert von dessen gewinnendem Wesen widme er dem Hirten aus freien Stücken Loblieder, meint er anschließend. Nach dieser langen Einleitung folgen die oben zitierten Verse, denen sich noch weitere, über die Frömmigkeit und Tugenden des Adressaten anschließen, die endlich im Wunsch münden, der huldvolle Schöpfer möge den Gelobten schützen und ehren.

Dieses Gedicht war an den Salzburger Erzbischof Adalram gerichtet, der der bayerischen Kirchenprovinz von 821 bis 836 vorstand. Es findet sich in einer Sammlung von Carmina, deren bedeutendstes dieser Text ist. Nicht von ungefähr steht die Predigt im Mittelpunkt des Bischofslobes, denn sie stellte die vornehmste Verpflichtung eines Bischofs dar. Und wenngleich die bischöfliche Predigt in den ersten Jahrhunderten noch nicht so deutlich in Erscheinung trat, wie es spätestens im 4. Jahrhundert mit Augustinus, oder im 5. Jahrhundert mit Leo I. der Fall war, gehörte das Lob seiner Predigtkunst als wesentlicher Bestandteil zur Charakterisierung eines jeden Bischofs. Insofern hat auch der unbekannte Dichter aus dem zweiten Viertel des 9. Jahrhunderts die Predigt Adalrams besonders hervorgehoben und dabei prominente Vorbilder gesucht.

¹ Carmen Salisburgensis VII (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae Latini aevi Carolini 2, Berlin 1884) 642f., hier 642. Übers. und Neuedition von Lukas Wolfinger, Die sogenannten „Carmina Salisburgensia“ und der Clm. 14743, in: Quellen zur Salzburger Frühgeschichte, ed. Herwig Wolfram (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 44; Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde Erg. Bd. 22, Wien/München 2006) 179–261, hier 189f. (Kommentar: 244f.); vgl. Fritz Lošek, Antike Reminiszenzen und aktuelle Bezüge in den Carmina Salisburgensia. Philologisch-historische Notizen zu den Carmina 7 und 8, in: Wiener Studien 114 (2001) 635–644.

Wenn der unbekannte Salzburger Dichter nämlich davon spricht, dass Adalram die Heiden durch sanfte Taten ebenso, wie durch donnernde Ermahnungen leitete, dann folgt er den Versen Alkuins über Bischof Wilfried von York, der mit seinen Ermahnungen seine Herden vervielfacht haben soll.² Die Parallele zwischen Wilfried und Adalram war genauso erwünscht, wie die Anspielungen auf den Apostel Paulus. Die Bezeichnung Adalrams als *doctor doctorum*, der die Scharen der Barbaren unterweist, spielt nämlich auf den *doctor/praedicator gentium* Paulus an, wie auch die danach folgenden Worte, Adalram sei den Heiden „der Weg geworden, dem sie mit friedlichem Sinn folgen“. Dass der Salzburger den Scharen der Gläubigen die Tore des Himmels öffnet, ist ein Hinweis auf Petrus und Paulus. Die im Gedicht erwähnten *munera virtutum* und Adalrams Sprachbegabung stellen gleichsam Voraussetzungen für den Vergleich mit Paulus dar und verweisen zudem auf das Pfingstwunder und damit auch auf die Aussendung der Apostel in die Mission.³ Der Bezug auf Paulus erfolgte dabei nicht zu Unrecht, denn Adalram weihte in den 820er Jahren eine Kirche zu Neutra (heute das slowakische Nitra). Kein bayerischer Bischof war bis zu diesem Zeitpunkt so weit nach Osten gegangen, wie er.

Tatsächlich scheint der Salzburger Erzbischof der slawischen (= barbarischen) Sprache mächtig gewesen zu sein, was ihm ermöglichte, die Glaubenslehre im Missionsgebiet verständlich zu verbreiten.⁴ Das explizite Lob der Sprachbeherrschung war damit eine individuelle Note in einem Text, der sonst traditionelle Aspekte eines Bischofslebens vereint, wie sie auch aus anderen Gedichten bekannt sind.⁵

Mag der Salzburger Dichter mit wenigen Ausnahmen auch wenig Eigenständiges in seinem Gedicht geleistet haben, in der Wahl seiner Vorlagen hat er klug gehandelt. Die Schriften des Venantius Fortunatus, dessen Carmina er ausgiebig ausbeutete, waren als Vorlagen zum Lob von Bischöfen sehr geeignet. Der Dichter verdingte sich für lange Zeit als Auftragsschreiber für hochrangige Geistliche, die oft Lobestexte für ihre Amtsvorgänger in Auftrag gegeben hatten, wie es im Zusammenhang mit dem Epitaph für Bischof Chaleticus von Chartres der Fall war, aus dem der unbekannte

2 Vgl. Alkuin, *Versus de patribus* ed. Dümmler 196; vgl. (trans. Peter Godman, *The Bishops, Kings, and Saints of York*, Oxford Medieval Texts, Oxford 1982) 97. Der „Lehrer, der die Scharen der Barbaren richtig unterweisen kann“, war in der Vorlage aber Oswald, *rex stravit ubique phalanges/Barbaricas victor*. Vgl. Alcuin, *Versus I*, 257–58, ed. Dümmler 275.

3 Siehe dazu Wolfinger, „Carmina Salisburgensia“ 244 f.

4 Zu Adalrams Slawenmission vgl. Herwig Wolfram, *Grenzen und Räume. Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung* (Wien 1995) 181. Siehe auch Herwig Wolfram, *Sprache und Identität im Frühmittelalter mit Grenzüberschreitungen*, in: *Sprache und Identität im frühen Mittelalter*, ed. Walter Pohl/Bernhard Zeller (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 20, Wien 2012) 39–59, hier 41. Herwig Wolfram, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien mit Zusätzen und Ergänzungen* (2., gründlich überarbeitete Auflage, Ljubljana 2012) 319.

5 Vgl. etwa Hrabanus Maurus, *Versus ad Baturicum episcopum ex persona Isanberti* (ed. Ernst Dümmler, *MGH Poetae Latini aevi Carolini* 2, Berlin 1884) 173 f. Zum Carmen vgl. Freund, *Von den Agilolfingern zu den Karolingern* 275–278.

Salzburger Autor eine Passage übernahm.⁶ Mit Alkuin, aus dessen *Versus de patribus, regibus et sanctis Eboracensis ecclesiae* er sich zweifach bediente, hatte er zudem eine der einflussreichsten Persönlichkeiten der jüngeren Vergangenheit gewählt, die nicht nur in Salzburg großes Ansehen genoß. Alkuin hatte um 800 die Bedeutung der Predigt in vielen Texten und gegenüber zahlreichen Gesprächspartnern unterschiedlichen sozialen Ranges nicht nur stetig hervorgehoben, sondern ihre politische Rolle für den weltlichen Herrschaftsbereich wesentlich mitbestimmt.⁷

In einem Brief vom 8. Juni 793 an Aethelhard von Canterbury legte Alkuin den detailliertesten der zahlreichen „Bischofsspiegel“ in seinen Briefen nieder. Hier finden sich Motive, die er bis zu seinem Lebensende manchmal wortwörtlich, oft aber auch vielfach variierend gebrauchte. „Du bist ein Hirte, kein Söldner; ein *rector*, kein *subversor*... ein Prediger, kein Schmeichler“, meinte er etwa an einer Stelle.⁸ Längere Passagen gehen darauf ein, dass der Erzbischof, *quasi superspeculator*,⁹ vor allem für die *ductores gregis Christi*, die *sacerdotes*, verantwortlich sei. Den Bischöfen würde beim Jüngsten Gericht bemessen werden, wie viel ein jeder durch die Arbeit der Predigt *in officio suo* erreicht hätte. Deswegen müsse sich der Erzbischof selbst als geeigneter Diener des *sermo Dei* vorbereiten. Und daher müsse er die *consacerdotes* sehr aufmerksam ermahnen, für das Wort des Lebens mit aller Emsigkeit zu arbeiten.¹⁰ An einer anderen Stelle dieses langen Schreibens forderte er aber auch dazu auf, Gildas zu studieren, bei dem nachzulesen sei, wie die Briten durch die Räubereien und durch die Habsucht der *principes*, wegen der Ungerechtigkeit der Richter, wegen der *luxoria* und der schlechten Sitten des *populus*, aber auch wegen der Untätigkeit (*desidia*) und

6 Venantius Fortunatus, *Carmina* IV, 7: *Epitaphium Chalacterici episcopi Carnontenae* (ed. Friedrich Löwe, *Auctores Antiquissimi* 4, 1, Berlin 1881) 83 f., hier 84. Siehe weitere verwendete Passagen, darunter aus einem Gedicht für Gregor von Tours bei Wolfinger, „*Carmina Salisburgensia*“ 190–192. Zur Bedeutung der hagiographischen Texte des Venantius Fortunatus für Salzburg um 800 siehe Diesenberger, *Der Cvp* 420 – Die Gemeinschaft der Heiligen 242–246. Zur Dichtung des Venantius Fortunatus vgl. Michael John Roberts, *The Humblest Sparrow: the Poetry of Venantius Fortunatus* (University of Michigan 2009).

7 Vgl. dazu de Jong, *The Penitential State* bes. 116 f.

8 Alkuin, *Epistola* 17, ed. Dümmler 45. Vgl. Mary Garrison, *An aspect of Alcuin: ‘tuus Albinus’ – peevish egotist? Or parrhesiast?*, in: *Ego Trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, ed. Richard Corradini/Matthew Gillis/Rosamond McKitterick/Irene van Renswoude (*Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 15, Wien 2010) 137–151, hier 151.

9 Zum Begriff vgl. auch Alkuin, *Epistola* 107, ed. Dümmler 153 für Arn. Vgl. Willibald, *Vita Bonifatii* c. 7 (ed. Wilhelm Levison, *MGH SS rer. Germ. in us. schol.* [57], Hannover/Leipzig 1905) 38, für den Freisinger Bischof Erembert. Allg. zum (*super*)*speculator* vgl. Christine Mohrmann, *Episkopos – speculator*, in: Dies., *Études sur le latin des chrétiens* 4 (Rome 1974) 232–252. Vgl. auch Conrad Leyser, *Let me speak, let me speak: Vulnerability and authority in Gregory’s homilies on Ezekiel*, in: *Gregorio magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell’antichità cristiana in collaborazione con l’École Française de Rome*, Roma, 9–12 maggio 1990. II: *Questioni letterarie e dottrinali* (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 34, Roma 1991) 169–182.

10 Alkuin, *Epistola* 17, ed. Dümmler 46.

Trägheit (*pigritia*) der bischöflichen Prediger ihre *patria* verloren hätten.¹¹ Auf den letzten Punkt wollte Alkuin wohl hinaus, waren doch auch die in dieser Passage angesprochenen Sünden eigentlich Inhalt bischöflicher Predigten.

Das Motiv über den Verlust eines Reiches hat Alkuin vielleicht von Augustinus übernommen. Zu den Ursachen für den Untergang hat Alkuin das Thema des Predigens hinzugefügt. So forderte Alkuin in seinem Brief die Bischöfe allgemein auf, durch wiederholte Predigten die Tore des Himmelreiches mit jenen Schlüsseln zu öffnen, die sie in ihren Händen hielten.¹² Daher sollten sie nicht schweigen, zugleich aber müssten sie das hierarchische Verhältnis zwischen den Sprechenden und Hörenden stärken, das überhaupt die Grundlage des Predigens bildete: „Deshalb sollt ihr *sacerdotes* die Zuversicht haben, zu predigen, die Übrigen aber die Demut zu hören und den Gehorsam zu tun, was ihr befiehlt.“¹³

Der Brief bietet ein umfangreiches Repertoire an Verhaltensregeln für einen (Erz-) Bischof, was wohl auch seine frühe und weite Verbreitung erklärt. So findet er sich auch unter jenen Briefen, die Arn am Beginn des 9. Jahrhunderts in einem Codex sammeln ließ.¹⁴ Das Schreiben hatte einige Punkte vorweggenommen, die Alkuin bis zu seinem Lebensende ausgesuchten geistlichen Würdenträgern in weiteren Briefen im Zusammenhang mit dem Predigen zukommen ließ.

Eine der Grundanforderungen für einen Bischof lag darin, unablässig zu predigen. Um 790 erging diese Forderung an Arn von Salzburg und an Paulinus von Aquileia.¹⁵ 796 ermahnte Alkuin Erzbischof Eanbald von York, seine „Zunge sollte beim Predigen nicht säumig sein.“¹⁶ Erzbischof Aethelhard von Canterbury empfahl er es 802 nochmals, fügte aber noch hinzu: „Wenn die Zunge nicht säumig ist, Christus zu predigen, wird Christus nicht verabsäumen dies zu vergelten.“¹⁷ In einem früheren Schreiben an Aethelhard hatte Alkuin darauf hingewiesen, dass die Instruktionen zunächst den eigenen Klerus betreffen sollten. Das war die Grundvoraussetzung für eine korrekte Verbreitung der Glaubensinhalte. Dementsprechend wurden um 798 in der in Salzburg kompilierten *Instructio pastoralis* die bayerischen Bischöfe von Arn aufgefordert, regelmäßig zu predigen und den *populus* über das Glaubensbekenntnis

¹¹ Alkuin, Epistola 17, ed. Dümmler 47. Vgl. dazu auch Alkuin, Epistola 129, ed. Dümmler 192, an die ‘Cantuarienses’ mit demselben Verweis auf Gildas.

¹² Alkuin, Epistola 17, ed. Dümmler 47.

¹³ Alkuin, Epistola 17, ed. Dümmler 48: *Idcirco vos sacerdotes fiduciam habere debetis praedicandi; ceteri vero humilitatem audiendi et oboedientiam faciendi quae iubetis.*

¹⁴ Wien, ÖNB, Cod. lat. 808, fol. 163r-167v; vgl. zum Aufbau der Handschrift Bullough, Alcuin 51–57.

¹⁵ Alkuin, Epistola 10, ed. Dümmler 36. Alkuin, Epistola 28, ed. Dümmler 70. Vgl. im Jahr 800 Alkuin, Epistola 207, ed. Dümmler 343 (an Arn).

¹⁶ Alkuin, Epistola 114, ed. Dümmler 167. Vgl. dazu Alkuin, Vita Richarii confessoris Centulensis c. 6 (ed. Bruno Krusch, MGH, SS rerum Merovingicarum 4, Hannover/Leipzig 1902) 381–401, hier 392.

¹⁷ Alkuin, Epistola 255, ed. Dümmler 413: *Si lingua non cessat in predicando Christum, Christus non deerit in remunerando.*

zu instruieren sowie, wenn notwendig, zu ermahnen.¹⁸ Im März 799 erinnerte Alkuin den Salzburger Erzbischof auch daran, dass er seine *parrochiani*, wenn sie einmal jährlich in der Karwoche zur Bischofskirche kämen, um das Tauföl abzuholen, zur Keuschheit, zur Sittlichkeit und Wachsamkeit beim Beten sowie zum anhaltenden Fleiß beim Predigen ermahnen solle.¹⁹ Im Frühjahr des Folgejahres bat er, Arn solle Bischof Alim von Säben und die anderen *consacerdotes* grüßen und sie zum *officium praedicationis* ermahnen.²⁰ Offenbar wusste der Angelsachse von den Synoden dieses Jahres 799, bei denen der Salzburger Erzbischof wohl seiner eigenen Predigtverpflichtung gegenüber seinen Suffraganen nachgekommen sein wird. Darauf wird Alkuin vertraut haben, als er ihm folgende Zeilen schrieb: „Vergiss das nicht: Als du das *pallium* vom Apostolischen Stuhl erhalten hast, hast du eine bedeutendere Aufgabe erhalten. Du bist verpflichtet, jedem Menschen, auch von hohem Rang, das Wort Gottes verlässlich zu verkündigen.“²¹

Ein anderes Schreiben an Arn erinnerte an die Unterweisungen, die gemeinsame Schüler durch ihn erhalten sollten.²² Da es sich um Schüler handelte, die selbst für große Karrieren vorgesehen waren, gebrauchte Alkuin eine andere Sprache, als er sie sonst verwendete. Arn sollte die Schüler aufmuntern (*hortari*), dass sie sich „als der *caritas* Würdige vorbereiten“. Er sollte ihnen zureden (*suadere*), den Geboten der Väter zu gehorchen, damit sie zu wahren *fratres* oder *coheredes Christi* würden. Nur wenig später bat er Arn nochmals, seine *capellani* sowie seine *discipuli* zu ermahnen (*admonere*), dass sie ehrenhaft (*honeste*) vor den Menschen lebten. Dies war eine Sprache, die sich an die künftige Elite wandte. Im selben Brief erinnerte er Arn, dem mächtigen Grafen Audulf das Wort Gottes und verschiedene moralische Regeln zu predigen (*praedicare*). Die *fratres sancti Hroberti confessoris Christi* aber möge er öfters ermuntern (*hortari*), treu ihren Dienst zu leisten.²³ Es gab demnach verschiedene Gruppen, denen sich ein Erzbischof mit entsprechenden Themen als *praedicator* zuwenden sollte.

Die Aufforderung, eifrig zu predigen, war selbstverständlich auch das Thema von Konzilien. Ein Kanon des am 10. und 11. Mai 813 in Arles tagenden Konzils verdeutlicht am besten, was man damals und auch später von den (Erz-)Bischöfen erwartete. Darin wird nämlich festgelegt, dass jeder Erzbischof seine Suffragane gewissenhaft und eifrig ermahnen solle, während die Bischöfe ihrerseits *in propria parroecia* ihre

¹⁸ *Instructio pastoralis* 11, ed. Étaix 120. Siehe auch Diesenberger, Sammeln und gestalten 181 – 183.

¹⁹ Alkuin, *Epistola* 169, ed. Dümmler 278: ... *ammoneas eos de vitae castitate, de morum honestate, de orationum vigilantia, de predicationis instantia* ... Vgl. dazu Alkuin, *Carmen* 48 ed. Dümmler 260 f. Siehe dazu Bullough, Alcuin 70, Anm. 190.

²⁰ Alkuin, *Epistola* 193, ed. Dümmler 321. Der Brief findet sich ebenfalls in Wien, ÖNB, Cod. lat. 808.

²¹ Alkuin, *Epistola* 193, ed. Dümmler 321: *Memento, dum pallium accepisti ab apostolica sede, maius te accepisse onus et debitorem esse omni personae et dignitati fiducialiter verbum Dei praedicare.*

²² Alkuin, *Epistola* 260, ed. Dümmler 418.

²³ Alkuin, *Epistola* 264, ed. Dümmler 422.

Priester und das ganze Volk zu belehren und instruieren hatten.²⁴ In den Bestimmungen der anderen Konzilien dieses Jahres wurde die bischöfliche Predigt nur allgemein erwähnt.²⁵

Ein weiterer Aspekt des Predigens, den Alkuin in seinen Briefen sehr oft erwähnte, war die Kompromisslosigkeit, mit der er auch unliebsame Themen besprach. Als eine der Grundlagen diente Alkuin 2 Tim 4, 2: „Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht; weise zurecht, tadle, ermahne in unermüdlicher und geduldiger Belehrung.“²⁶ Um 801 verwendete Alkuin diese Passage, um in einem Brief an Adalhard von Corbie eine unangenehme Angelegenheit zur Sprache zu bringen.²⁷ Die Aufforderung zum Predigen, gerade wenn es unerwünscht war oder sogar Gefahren mit sich brachte, forderte er von jenen geistlichen Würdenträgern, die in ihrer Laufbahn eine weitere Stufe erklommen hatten.²⁸ Anlässlich der Erhebung Theodulfs von Orléans zum Erzbischof etwa bezeichnete Alkuin das Pallium als priesterliches Diadem.

So wie das Blitzen der Gemmen das *diadema* der Könige schmückt, so muss die Beherztheit der Predigt den *honor* des Palliums schmücken. In diesem habe es nämlich seine Ehre, wenn der Träger der Wahrheit als Prediger hervortritt. Sei dir eingedenk, dass die Sprache (*lingua*) der priesterlichen Würde der Schlüssel zum himmlischen Reich ist, die *clarissima tuba* der Burgen Christi. Du sollst nicht still sein, nicht schweigen, nicht fürchten, zu sprechen, da du ja überall bei deinen Werken und Wegen Christus als Gefährten und Zuhörer hast.²⁹

In diesem Fall erinnerte Alkuin Theodulf an eine der wichtigsten Aufgaben als Erzbischof: Er sei verpflichtet, mit seiner Predigt auch gegen die Mächtigen, ja selbst gegen den König, vorzugehen. In jüngster Zeit ist dieses „Wahrsprechen“, das sogar auf Gefahr persönlicher Nachteile hin erfolgen sollte, mit dem griechischen Ideal der

24 Concilium Arelatense a. 813, c. 3 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia 2, 1, Hannover 1906) 248–253, hier 250: ... *ut unusquisque archiepiscopus suos suffraganeos diligenter studioseque admonere curet, quatenus, per studium sacrae lectionis imbuti, et de mysterio sanctae fidei et de sacramento baptismatis unusquisque illorum in propria parrochia perfecte studioseque presbyteros et universum populum docere et instruere non neglegat*. Vgl. dazu Menzel, Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter 339 f.

25 Vgl. etwa Concilium Moguntinense a. 813, ed. Werminghoff 268.

26 Vgl. Alkuin, Epistolae 3 (Bischöfe in England), 10 (an Arn), 28 (an Paulinus), 225 (Theodulf), 260 (Arn) ed. Dümmler 21, 36, 70, 369, 418. Vgl. aber auch Alkuin, Epistolae 79 (an die Äbtissin Aedilthyde), ed. Dümmler 121. Siehe auch Epistola 2 (Candidus?), ed. Dümmler 488.

27 Alkuin, Epistola 220, ed. Dümmler 364.

28 Vgl. Epistola 193, ed. Dümmler, unter Verwendung von Is 58, 1. 321 an Arn von Salzburg.

29 Alkuin, Epistola 225, ed. Dümmler 368: *Palleum sacerdotale diadema est; sicut regium diadema fulgor gemmarum ornat, ita fiducia praedicationis pallei ornare debet honorem. In hoc enim honorem suum habet, si portitor veritatis praedicator existit. Memor esto sacerdotalis dignitatis linguam caelestis esse clavem imperii et clarissimam castrorum Christi tubam. Quapropter ne sileas, ne taceas, ne formides loqui; habens ubique operis tui itinerisque Christum socium et adiutorem*.

parrhēsia, der Redefreiheit, verglichen und erklärt worden.³⁰ Wie wichtig dem Angelsachsen diese Haltung eines Geistlichen gegenüber den Weltlichen war, verdeutlichen auch zahlreiche Passagen seiner Überarbeitung der *Vita Richarii primigenia*, die er für Abt Angilbert von Saint-Riquier verfasste.³¹

Zum Predigen, das kein Ansehen der Person kennt, forderte Alkuin auch den Patriarchen Paulinus von Aquileia auf. Diesem riet er zu einem unbestimmten Zeitpunkt mit Jesaja 58, 1: „Rufe aus voller Kehle, halte dich nicht zurück! Lass deine Stimme ertönen wie die Posaune!“ „Deine Kehle sei die Posaune Gottes“, fügte er an: „Du sollst ein Hahn in der Predigt sein, ... der tapferste Widder der Wahrheit, dem keiner der Könige widerstehen kann. Deine Zunge (*lingua*) öffnet und schließt den Himmel.“³² Erneut forderte Alkuin eine etablierte geistliche Autorität auf, sich gegenüber den Herrschenden, wenn notwendig, mit seiner Stimme zu erheben.

Manche Bischöfe kamen dieser Verpflichtung aber nicht oder nur zögerlich nach, weil sie mit erheblichen Widerständen zu rechnen hatten. Den Bischöfen in England wurde 786 anhand von 2 Tim 4, 2 verdeutlicht, so in Verdienst und Rang hervorzuragen, dass sie sich nicht aus Furcht zu predigen zurückziehen müssten.

Ach, welch Schmerz und welch gar beklagenswerte Lauheit, dass viele Beobachter (*estimantes*) sagen, dass ihr, entweder weil ihr in der Liebe zu weltlichen Dingen verstrickt seid, oder durch irgendeine Untat in Angst versetzt worden seid, außer Stande seid, das Wort der Wahrheit zu offenbaren. Wenn die Vorsteher der Kirchen aus Angst oder weltlicher Sympathien wegen schweigen und die Sünder nicht zurechtweisen, sodass sie als schlechte Hirten die Sorge für ihre Schafe nicht wahrnehmen und fliehen, wenn sie den Wolf sehen, warum fürchten sie dann nicht noch mehr den Fürsten der Fürsten, den König der Könige, den Herren der Mächte?³³

Die Prediger waren auf der Insel offenbar einigen Widerständen ausgesetzt. Obwohl Alkuin nach 793 durch Reisende auch Lobenswertes über den Predigtheifer zumindest

³⁰ Siehe Garrison, *An aspect of Alcuin*, bes. 149f. Vgl. auch van Renswoude, *Licence to Speak*. Die Ideen basieren auf Michel Foucault, *Diskurs und Wahrheit*. Berkeley-Vorlesungen 1983 (Berlin 1996). Eine Zusammenstellung jener Passagen, die die Furchtlosigkeit des Bischofs ansprechen, siehe auch bei Hans Hubert Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit* (Bonner Historische Forschungen 32, Bonn 1968) 122–126.

³¹ Vgl. Alkuin, *Vita Richarii*, passim, mit der *Vita Richarii sacerdotis Centulensis primigenia* (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 7, Hannover/Leipzig 1920) 438–453.

³² Alkuin, *Epistola* 28, ed. Dümmler 70. Siehe dazu auch Lauwers, *Le glaive et la parole*. Charlemagne, Alcuin et le modèle du rex praedicator: notes d'ecclésiologie carolingienne, in: Alcuin. De York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut moyen âge, ed. Philippe Depreux/Bruno Judic (Annales de Bretagne et des Pays de L'Ouest, 111–3, Rennes 2004) 221–244, hier 227. Zur Gleichsetzung von *guttur tuum* und *tuba Dei* etc. vgl. auch Alkuin, *Epistola* 17, ed. Dümmler 45.

³³ Alkuin, *Epistola* 3, ed. Dümmler 21 f.: *Heu pro dolor et nimis flenda tepiditas, quod multi estimantes dicunt, quod vel amore rerum secularium implicemini vel aliquo facinore territi verbum veritatis aperire confundemini. Si presules ecclesiarum silent propter timorem aut amicitiam secularem, peccantes non arguunt, ut pravi pastores non habentes curam de ovibus et videntes lupum fugiunt: cur magis non pertimescunt principem principum, regem regum, dominum dominantium?*

eines, namentlich nicht genannten, Erzbischofs hörte,³⁴ waren die Nachrichten von dort eher schlecht. Zur selben Zeit erläuterte er Bischof Cunibert von Winchester, dass einst auf der *insula Britannia* eine große Zahl von *doctores* mit anhaltendem Fleiß gepredigt hätten, diese nun aber rar geworden seien.³⁵ Deshalb dürfte er nun nicht schweigen. „Weder die königliche Gewalt noch die Anmaßung irgendeines höheren Weltlichen soll deine Stimme von der Verkündigung der Wahrheit abhalten“, verlangte Alkuin von Cunibert.³⁶

Einige konnten dem weltlichen Druck aber nicht standhalten. 796 starb König Aethelred von Northumbria, wodurch sich Alkuin veranlasst sah, Erzbischof Eanbald von York an seine Predigtverpflichtung zu erinnern.³⁷ Das politische Gleichgewicht innerhalb des Königreichs war ins Wanken geraten und die Geistlichkeit wurde von den *principes* für ihre Ambitionen eingespannt. „Dein Geist soll nicht durch das Schmeicheln der *principes* weich werden“, schrieb Alkuin deshalb, „und nicht in der Verbesserung der Untergebenen ermatten. Weltliche Schmeicheleien sollen dich nicht blenden, vergängliche Ehren sollen dich nicht erhöhen, die Gunst des Volkes soll dich nicht verdrehen.“³⁸

Darüber hinaus war Erzbischof Aethelhard von Canterbury nach dem Tod König Offas im selben Jahr aus Mercia geflohen, was ihm heftige und stete Kritik von Alkuin einbrachte.³⁹ Nachdem Aethelhard Jahre später seine Würde wieder erlangt hatte, hob Alkuin erneut an, ihm die Bedeutung des Predigens zu erklären: „Und nun, da Ihr die Macht zu korrigieren erhalten habt und Euch die *libertas praedicandi* übertragen worden ist, fürchtet Euch nicht, schweigt nicht! Das Schweigen des Priesters ist das Unglück des Volkes.“⁴⁰ Aethelhard solle in Mut und Tapferkeit einem Widder ähneln, dem nach Salomon kein König widerstehen könne.⁴¹

In diesem Fall wird die Bedeutung der Predigt für die *patria* von Alkuin besonders hervorgehoben. So meint er nur knapp danach: „Erleuchtet die *patria* durch den Glanz der himmlischen Predigt.“⁴² Und kurz darauf erläutert er sogar das Verhältnis zwi-

³⁴ Alkuin, Epistola 288, ed. Dümmler 446.

³⁵ Alkuin, Epistola 189, ed. Dümmler 316f.

³⁶ Alkuin, Epistola 189, ed. Dümmler 317: *Non potestas regalis nec arrogantia cuiuslibet secularis sublimitatis tuam prohibeat a veritate vocem.*

³⁷ Alkuin, Epistola 116, ed. Dümmler 116f.

³⁸ Alkuin, Epistola 116, ed. Dümmler: *Non mollescat animus tuus in adulatione principum, nec torpescat in correctione subiectorum. Non te decipiant saculi blanditiae, non exaltent honores transeuntes, non subvertant favores populi.*

³⁹ Alkuin, Epistola 128, ed. Dümmler 189–191, über den *pastor*, der seine Herde in Stich läßt etc. Vgl. auch Alkuin, Epistolae 230 und 231, ed. Dümmler 374–376, in denen er Aethelhard aufforderte, zu seiner Herde zurückzueilen.

⁴⁰ Alkuin, Epistola 255, ed. Dümmler 413: *At nunc, potestate corrigendi accepta et libertate predicandi condonata, nolite timere, nolite tacere. Silentium in sacerdote perniciēs est populi.*

⁴¹ Alkuin, Epistola 255, ed. Dümmler 413: *Estote in fortitudine arietes, quem sapientissimi Salomonis paradigma decantant ubi ait: ‚Aries, non rex qui resistat ei‘ ... Spr. 30, 31. Vgl. Anton, Fürstenspiegel 127f.*

⁴² Alkuin, Epistola 255, ed. Dümmler 413: *Illuminate patriam sanctae praedicationis splendore.*

schen der geistlichen und weltlichen Macht, Überlegungen, die wohl auf seine Lektüre von Isidor und *De duodecim abusivis* zurückzuführen waren.⁴³ „Jene [die priesterliche Macht, *Anm. d. Verf.s*] trägt den Schlüssel in der *lingua* des Himmelreiches,“ erklärt er, „diese das Schwert zur Strafe der Schuldigen.“ „Die eine Macht bedeutete das Leben, die andere den Tod“, fügt er hinzu. Aus diesem Gedanken heraus leitet Alkuin erneut zur Aufforderung zu predigen über: Aethelhard sollte nicht schwerfällig sein (*durus*), vor den Priestern Christi von Christus zu sprechen und Christus zu predigen. Hier schließt sich der Kreis, denn diese Gedanken hatte Alkuin dem Erzbischof schon 793 vorgetragen.⁴⁴

2.2 Priester

Im Jahr 796 war Alkuin das Gerücht zugetragen worden, dass es einige Bischöfe gäbe, die den Priestern das Predigen verbieten würden. Er wandte sich deswegen an den fränkischen König, der diesen Missstand leicht aus der Welt schaffen könnte. Gleichzeitig aber äußerte er auch Bedenken, ob es denn nicht die Priester selbst wären, die ihren eigenen Unwillen, ihrer Predigtverpflichtung nachzukommen, verbargen und den Bischöfen nicht nur diese Aufgabe überließen, sondern ihnen auch die Schuld daran gäben.⁴⁵

Aus Alkuins Perspektive war der Umstand, dass Priester oder Diakone in den Kirchen nicht predigen dürften, untragbar, egal wer daran wirklich Schuld trug. Er führte sogleich drei Bibelzitate an, die das Verbot zu predigen entkräften sollten,⁴⁶ meinte aber danach, diese Bischöfe sollten doch die *canones* nennen, die den Priestern verbieten würden, zu predigen. Dann argumentiert er weiter, dass seit der Geburt der Kirche die meisten aus unterschiedlichen klerikalen *ordines* gepredigt hätten. Jesus selbst hätte das Predigtamt auch mit dem zweiten *ordo* der Kleriker in Verbindung gebracht (Lk 10, 1). Er schloss aber mit der Frage, warum den Klerikern überall erlaubt wäre, zu lesen aber nicht zu predigen: „Erstaunlicherweise wird das Lesen erlaubt, aber nicht das Auslegen, so dass alle verstehen können. Das verursacht nur, dass die Zuhörer keinen Gewinn daraus ziehen und dass Vergils Aussage ‚Sie verleiht ihm Laute ohne Verstand (Aeneis 10, 640)‘ in Erfüllung geht.“⁴⁷

⁴³ Vgl. Bullough, Alcuin 416.

⁴⁴ Vgl. Alkuin, Epistola 17, ed. Dümmler 48.

⁴⁵ Alkuin, Epistola 136, ed. Dümmler 209. Vgl. Lauwers, *Le glaive et la parole* 227.

⁴⁶ Apokalypse 22, 17; 1 Korinther 14, 30–31; 1 Timotheus 5, 17. Priester und sogar Diakone als Prediger waren für Caesarius von Arles kein Problem, siehe Caesarius von Arles, *Sermo* 1 (ed. Germain Morin, CCSL 103 und 104, Turnhout 1953) 8f. Vgl. dazu Hall, *The early medieval sermon* 229.

⁴⁷ Alkuin, Epistola 136, ed. Dümmler 209. *Quare in ecclesiis ubique ab omni ordine clericorum omeliae leguntur? Quid est omelia nisi praedicatio? Mirum est, quod legere licet, et interpretari non licet, ut ab omnibus intellegatur. Quid est aliud, nisi ut audientes sine fructu fiant; et impleatur Virgiliacum illud: Dat sine mente sonum ...*

Die Frage, wer was predigen sollte, war in den letzten Jahren des 8. Jahrhunderts also nicht für alle so klar, wie es Alkuin gerne gesehen hätte. Keinesfalls kann dieser Brief aber als Beleg dazu dienen, dass die Predigt allein den Bischöfen vorbehalten gewesen wäre. Schon in der *Admonitio generalis* von 789 ist deutlich von jenen Priestern die Rede, die von den Bischöfen in ihre *parroechia* gesandt worden waren *ad regendum et praedicandum ecclesias*.⁴⁸

In den Kanones des Konzils von Arles, das am 10. und 11. Mai 813 tagte, wird ebenfalls ausdrücklich festgelegt, dass in den *parroechia* die Priester predigen sollten.⁴⁹ Diese Bestimmung geht auf einen entsprechenden Kanon aus den Akten des Konzils von Vaison aus dem Jahr 529 zurück, das Caesarius von Arles wesentlich geprägt hatte:

„Zum Aufbau aller Kirchen und zum Nutzen des ganzen Volkes bestimmen wir: Nicht nur in den Städten, sondern auch in allen Pfarreien übertragen wir den Presbytern die Vollmacht, das Wort zu verkünden. Wenn ein Presbyter, durch Krankheit verhindert, nicht selbst predigen kann, sollen Homilien der heiligen Väter von Diakonen verlesen werden. Wenn nämlich die Diakone würdig sind zu lesen, was Christus im Evangelium gesagt hat, warum sollten sie dann für unwürdig gehalten werden, die Ausführungen der heiligen Väter öffentlich zu lesen?“⁵⁰

Sowohl in Vaison als auch in Arles wurde betont, dass Priester in den *civitates* und auf dem Land predigen durften.⁵¹ Im Jahr 529 hatte Caesarius von Arles für diese Be-

⁴⁸ *Admonitio generalis* c. 80, ed. Glatthaar 234.

⁴⁹ Concilium Arelatense a. 813, c. 10, ed. Werminghoff 251: *De praedicatione. Providimus pro aedificatione omnium ecclesiarum et pro utilitate totius populi, ut non solum in civitatibus, sed etiam in omnibus parrochiis presbyteri ad populum verbum faciant, ut et bene vivere student et populo sibi commisso praedicare non neglegant*. Vgl. Menzel, Predigt und Predigtorganisation 340 f. Vgl. McKittrick, *The Frankish Church* 83 und 88; Amos *The Origin and Nature* 393. Siehe Menzel, Predigt und Predigtorganisation 340 für weitere Literaturangaben. Zur alten Praxis vgl. Caesarius, *Sermo* 2, ed. Morin 18 f.

⁵⁰ Concilium Vasense a. 529, c. 2 (ed. Charles de Clercq, CCSL 148 A, Turnhout 1963) 77–81, hier 78 f. Übersetzung von Gregor Predel, Vom Presbyter zum Sacerdos. Historische und theologische Aspekte der Entwicklung der Leistungsverantwortung und Sacerdotalisierung des Presbyterates im spätantiken Gallien (*Dogma und Geschichte* 4, Freiburg 2005) 134. Vgl. Jean-Pierre Weiss, *Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du V^e siècle*, in: *La parole du prédicateur, V^e-XV^e siècle*, ed. Rosa Maria Dessi/Michel Lauwers (Collection du Centre d'études médiévales de Nice 1, Nice 1997) 23–47.

⁵¹ Zum langwierigen Streit um das Predigtrecht der Priester vgl. das entsprechende Kapitel bei Predel, Vom Presbyter zum Sacerdos 130–163. McLaughlin, *The word eclipsed* 81, sieht in der Übernahme des Kapitels aus dem Konzil aus Vaison in die Bestimmungen des Konzils von Arles allein die Übernahme einer regionalen Tradition. Eine den *Capitula* von Vaison (529) und Arles (813) vergleichbare Bestimmung wurde auf dem Konzil von Cloveshoe (747) erlassen. Vgl. Council of the Archbishop of Canterbury and the bishops of the province, held at Clovesho, for the reformation of abuser (Sept. 747) cc. 10 und 14 (ed. Arthur West Haddan/William Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents III*, Oxford 1871) 360–376, hier Concilium Clovesho cc. 10 und 14 (ed. Arthur West Haddan/William Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland* 3, Oxford 1869) 366 f.; siehe dazu Amos, *Origin and Nature* 117 f.

stimmung geworben, musste sie aber gegen den Widerstand der versammelten Bischöfe durchsetzen.⁵² Aber die Frage nach dem Predigtrecht der Priester blieb auch nach diesem Konzil noch weiter offen, und wenn es auch grundsätzlich akzeptiert worden sein sollte, dann war es durchaus zweifelhaft, ob die Priester auf dem Land dieses Recht auch regelmäßig ausübten.⁵³ Die Predigtsammlung des Eusebius Gallicanus verdeutlicht aber, dass Predigttexte von Priestern verwendet wurden.

Die ungenannten Bischöfe, von denen Alkuin Karl dem Großen berichtete, wandten sich offenbar gegen das freie Predigen von Priestern, die nicht nur von den Vorlagen ablasen. Dieser Einschränkung der Interpretationsfreiheit wollte Alkuin begegnen.⁵⁴ Denn in der *Admonitio generalis* von 789 hatten Karl der Große und damit auch Alkuin selbst klar festgelegt, „dass das Glaubensbekenntnis von den Bischöfen und Priestern eifrig gelesen und allem Volk gepredigt werden soll.“⁵⁵ Allerdings waren in diesem Kapitular auch der Selbständigkeit der priesterlichen Predigt Grenzen gesetzt worden. Die Bischöfe sollten nämlich ihren Priestern keine *nova* in der Predigt gestatten.⁵⁶ Sicher war damit aber nicht gemeint, dass sich die Priester allein auf das Vorlesen beschränken sollten. Es ist kaum vorstellbar, dass die Priester den umfangreichen Stoffkatalog, den sie dem Kirchenvolk vermitteln sollten und der auch Ermahnungen über die Tugenden und Laster betraf, allein auf Basis der durch die Bischöfe vermittelten Texte erfolgen konnte.⁵⁷ Manche Bestimmungen in den

52 Siehe auch Weiss, *Le statut du prédicateur* 25–32, der mit dem Dekret von Papst Coelestin I. aus dem Jahr 431, einen deutlichen Hinweis die Predigt von Nicht-Bischöfen am Beginn des 5. Jahrhunderts sieht. Zudem bezeugen auch einige Predigttexte aus dem 5. Jahrhundert diese Praxis. Vgl. Weiss, *Le statut du prédicateur* 45, mit Quellenangaben.

53 Vgl. Predel, *Vom Presbyter zum Sacerdos* 161 f. Clare Stancliffe, *From town to country: the christianization of the Touraine, 370–600*, in: *The Church in Town and Countryside*, ed. Derek Baker (Oxford 1979) 43–59, hier 59.

54 Diese Passage ist in der Forschung sehr widersprüchlich diskutiert worden. McLaughlin, *The word eclipsed* 79, sieht die Passage als eine allgemeine Kritik an der Verbreitung der Predigt im Allgemeinen; Bullough, Alcuin 301, sieht in der Passage ein Verbot, dass Priester in der jeweiligen Landessprache predigen.

55 *Admonitio generalis* 60, ed. Glatthaar 210: ... *ut fides catholica ab episcopis et presbyteris diligenter legatur et omni populo praedicetur* ... Vgl. *Capitulare missorum item speciale* (802) c. 29 (ed. Alfred Boretius, *MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 102–104, hier 103: *Ut fides catholica ab episcopis et presbyteris diligenter legatur et omni populo praedicetur. Et dominicam orationem ipsi intelligant et omnibus praedicent intelligendam, ut quisque sciatur quid petat a Deo.*

56 *Admonitio generalis* 80, ed. Glatthaar 234 f.: ... *et non sinatis nova vel non canonica aliquos ex suo sensu et non secundum scripturas sacras fingere et praedicare populo.*

57 Vgl. die Angaben in *Admonitio generalis* 80, ed. Glatthaar 234. Zum Stoffkatalog für die priesterliche Predigt, die das Glaubensbekenntnis, die Tugenden und Laster, das Vaterunser und die Sakramente betrifft siehe auch Menzel, *Predigt und Predigtorganisation* 345, mit weiteren Quellen- und Literaturangaben. In einem Brief an den *presbyter* Monna und an dessen *frater* Heriberct meint Alkuin: „Es geht nicht an, dass ihr gleichsam als Faselnde und Unwissende ermahnt, während ihr das Evangelium vor den Augen habt. Lest und versteht, was zu vermeiden und zu beachten ist.“ (Alkuin, *Epistola* 38, ed. Dümmler 81: *Non est opus vos quasi insipientes vel inscientes ammonere, dum evangelium Christi ante oculos habetis. Legite et intellegite, quid sit cavendum vel quid observandum.* Der Brief

Folgejahren wären so auch nicht verständlich. Wenn Ghaerbald von Lüttich am Beginn des 9. Jahrhunderts der Aufforderung Karls des Großen an die Bischöfe, ihre Priester zum Predigen zu bewegen, nachkommt und seiner Priesterschaft mitteilt, sie möge in ihren jeweiligen Kirchen Messen feiern und ein jeder Priester möge nach seinem Vermögen (*iuxta modum capacitatis suae*) predigen und mahnen, kann damit nicht nur die Fertigkeit des Lesens gemeint gewesen sein.⁵⁸

Die mitunter mangelhafte Ausbildung der Kleriker stellte freilich ein nicht unwesentliches Problem dar, das die Kreise am Hof, aber auch die Bischöfe in den Diözesen beschäftigte. Denn der Inhalt solcher Predigten wird oft nicht sehr tiefgründig gewesen sein. In dem für Priester bestimmten Kapitular von 802 wurde deutlich festgelegt, dass sie an allen hohen Festtagen dem Volk das Evangelium predigen sollten.⁵⁹ Theodulf von Orléans zeigte sich in seinem Kapitular über die Möglichkeiten seiner Diözesanpriesterschaft skeptisch und ließ ihr daher die Entscheidung, entweder über die *scriptura* zu predigen, falls sie damit überhaupt vertraut sei, oder aber das allseits Bekannte zu verbreiten: Böses zu unterlassen, Gutes zu tun, den Frieden zu suchen und zu halten.⁶⁰ Auch Arn von Salzburg äußerte Bedenken über die Wirksamkeit der priesterlichen Predigt in Bayern.⁶¹ Viele Bischofskapitulare geben Zeugnis davon ab, welche Kenntnisse von einem Priester verlangt wurden. Die frühesten stammen aus dem bayerischen Raum. Nicht zuletzt verdeutlichen aber einige erhaltene Handschriften, welche Texte für die Priester bestimmt waren. Nicht wenige Handbücher scheinen eigens für den Gebrauch durch Priester zusammengestellt worden zu sein.⁶² In Salzburg diente wohl Codex Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 532 Helmst. als ein solches Handbuch.⁶³

Die Diskussion um die Predigt der Priester beschäftigte sich im späten 8. und 9. Jahrhundert vor allem mit der Frage, was und wie diese predigten. Alkuin nahm sich

ist Bestandteil von ÖNB, Cod. Lat. 808. Vgl. auch Alkuin, Carmen XLVII, ed. Dümmler 260.) Das Kriterium für das Predigen lag in der Bildung und in der moralisch einwandfreien Grundhaltung der Priester, die Monna vermissen hatte lassen. Denn unmittelbar bevor ihn Alkuin mahnte, sein Faseln zu unterlassen, sprach er von der *superbia*, die sogar Engel hatte fallen lassen, und die offenbar zu den Charaktereigenschaften dieses Geistlichen zählte.

58 Karoli M. ad Ghaerbaldum episcopum Leodiensem epistola et Ghaerbaldi ad dioceseos suae presbyteros epistola (803–811) (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 241 f.

59 Capitula a sacerdotibus proposita c. 4 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 105–107, hier 106: *Ut omnibus festis et diebus dominicis unusquisque sacerdos evangelium Christi populo praedicet.*

60 Theodulf von Orléans, Erstes Kapitular c. 28 (ed. Peter Brommer, MGH Capitula episcoporum 1, Hannover 1984) 125.

61 Synodalsermo, ed. Pokorny 391.

62 Vgl. etwa Paris, BN, Cod. lat. 1012. Siehe dazu Steffen Patzold, Bildung und Wissen einer lokalen Elite des Frühmittelalters. Das Beispiel der Landpfarrer im Frankenreich des 9. Jahrhunderts, in: La Culture du Haut Moyen Âge. Une Question d'Élites?, ed. François Bougard/Régine Le Jan/Rosamond McKitterick (Collection Haut Moyen Âge 7, Turnhout 2009) 377–391, hier 289 f.

63 Zur Handschrift vgl. Bischoff, Südostdeutsche Schreibschulen 2, 148 f.

einzelner Priester genauso an wie der Bischöfe. Zu einem unbekannten Zeitpunkt erinnerte er den angelsächsischen Priester Hechstanus an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *presbyter* und an die Pflichten, die mit diesem Amt verbunden waren, wozu er auch die *praedicatio* zählte.⁶⁴

Besondere Unterweisung wurde einem ehemaligen Schüler mit Namen Calvinus zuteil, der mit dem vorgenannten Priester allerdings nicht vergleichbar ist. Dieser wirkte nämlich als Kleriker am Hof des Erzbischofs von York und vermittelte dort offenbar Alkuins spirituelle Anweisungen für Eanbald. Deshalb gab Alkuin auch genaue Anleitungen, worin und wie der Erzbischof unterwiesen werden sollte. Dabei wurden auch erstaunlich weltliche Themen angesprochen. So sollte Calvinus den Erzbischof ermahnen, kein *amator saeculi* zu sein, nicht mit den Schmeichlern zu sympathisieren oder nicht wegen der Schar seiner Verwandten sein Herz durch Begierden nach Ländereien und Reichtümern zu verhüllen.⁶⁵

In diesem Fall war es ein *presbyter*, der einen Erzbischof zum anhaltenden Fleiß des Predigens mahnen sollte,⁶⁶ wobei er sich in den Ohren des Erzbischofs, so Alkuin, als *veritatis adsertor* und nicht als *falsitatis adulator* erweisen sollte.⁶⁷ Das hohe Niveau des Mahnens, das Alkuin von Calvinus erwartete, konnte man nur von einem sehr kleinen Prozentsatz der Priester dieser Zeit verlangen. Es war meist nur unter jenen Klerikern zu finden, die sich im Umkreis des Hofes aufhielten.

Eine der wenigen Ausnahmen findet sich am Beginn des 9. Jahrhunderts im Missionsfeld im Osten. Aus den Bergen der Slawen, aus dichtem Nadelwald sende er sein Schreiben, berichtet der Autor, und vergleicht sich mit einem quakenden Frosch und einer zirpenden Nachtigall, die die Sprache der Einheimischen nicht verstehe und sich einsam fühle. Er nennt sich Blancidius, bezeichnet sich als *Noricus*, der den *Italici*, seinen in Italien weilenden Freunden, einen langen Brief sendet.⁶⁸ Seine Herkunft ist

⁶⁴ Alkuin, Epistola 37, ed. Dümmler 79. Dieser Brief findet sich auch in Wien, ÖNB, Cod. lat. 808.

⁶⁵ Alkuin 209, ed. Dümmler 348: *Ammone illum diligentius, ne sit saeculi amator, ne adulatoribus consentiens, ne propter propinquorum turbam suum cupiditatibus terrarum vel divitiarum involvat animum, sed divino rigore regiam viam in omnibus ubique teneat. Melior est Christus propinquus et amicus, quam totius saeculi numerosa propinquitas vel amicitia.*

⁶⁶ Alkuin, Epistola 209, ed. Dümmler 347.

⁶⁷ Alkuin, Epistola 209, ed. Dümmler 348.

⁶⁸ *Epistolae variorum Carolo magno regnante scriptae* 2, ed. Dümmler 484–490. Theodor Sickel, Alcuin-Studien I, in: Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften 79 (1875) 461–550, hier 535–541, schrieb den Text Candidus/Witzo zu. Dieser Zuordnung widersprach, mit guten Gründen, John Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 3rd Series 15, Cambridge 1981) 42, Anm. 59. Harald Krahwinkel, *Friaul im Frühmittelalter. Geschichte einer Region vom Ende des fünften bis zum Ende des zehnten Jahrhunderts* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 30, Wien/Köln/Weimar 1992) 164. Zum Aspekt der Briefkommunikation in diesem Text vgl. Sita Steckel, *Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter: Autorität, Wissenskonzepte und Netzwerke von Gelehrten* (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel im Mittelalter und der Frühen Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 2011) 347–350. Vgl. Wolfram, *Grenzen und Räume* 225 mit Anm. 92.

unklar, er könnte aus Salzburg gewesen sein. Wahrscheinlich stammte er aber aus Aquileia.⁶⁹ In seinen langen Ausführungen legte Blancidius, der sich selbst als *sacerdos* bezeichnet, großen Wert darauf, seine Freunde auf die Pflicht des Predigens hinzuweisen, das durchaus den Rahmen eines bloßen Verlesens eines Textes sprengte.

Nun, da ihr Priester seid, möchte ich in Kürze folgendes sagen: Wenn also ein Priester des Predigens unkundig ist, welchen Klang des Rufes wird ein stummer Ausrufer von sich geben? Das Amt eines Ausrufers übernimmt nämlich jeder, der in den Priesterstand eintritt. Doch wenn er sich in seinem Herzen auf das Sprechen vorbereitet, mit wieviel größerem Bemühen um Vorsicht muss er dann sprechen und darauf achtgeben, wenn er ohne Vorbereitung hingerissen wird zu sprechen, dass er nicht den Herzen der Zuhörer die Wunde des Irrtums zufügt.⁷⁰

Was einer der ihm Anvertrauten Gutes sagte, müsste er aber selbst einhalten, denn durch seine Worte wäre man gebunden. Wie einst Alkuin, verwies er auf die Briefe des Paulus an Timotheus und Titus. Anders als Alkuin erläuterte er aber auch die unterschiedlichen Vorgangsweisen, die Paulus anwandte, um Prediger zu unterweisen. Den einen hätte Paulus *per emulationis studium* angespornt, den anderen aber *per lenitatis patientiam* gemäßigt, erklärte Blancidius seinen Freunden.⁷¹ Dies und vieles mehr, das der *sacerdos* in seinem Schreiben niederlegte, verdeutlicht eine qualitativ hochwertige Diskussion, die unter *sacerdotes* am Beginn des 9. Jahrhunderts geführt werden konnte. Freilich dürfte Blancidius (wie Calvinus in York) eine ausgezeichnete Ausbildung genossen haben, wahrscheinlich eine bessere als viele andere. Vielleicht hatte er sogar Kontakt zu Alkuin oder zu einem seiner Schüler.⁷² Seine Autorität gegenüber seinen Freunden generierte er durch sein hohes Alter. In der Grußformel bezeichnet er sich als *senex*. Obwohl dieser Brief eine große Ausnahme darstellt, verdeutlicht er doch, dass es am Beginn des 9. Jahrhunderts auch innerhalb der Priesterschaft Reflexionen über ihr Amt gab.

In dieser Zeit wurde also weniger ein Verbot der priesterlichen Predigt verhandelt, sondern, wie Alkuin bereits 796 vermutete, über den Unwillen oder über das Unvermögen der Priester zu predigen, debattiert. So stellt ein Kanon des Konzils von Aachen

⁶⁹ Vgl. Peter Štih, *The Middle Ages between the Eastern Alps and the Northern Adriatic. Select Papers on Slovene Historiography and Medieval History (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450 – 1450, vol. 11, Leiden/Boston 2010)* 211.

⁷⁰ Epistola 2, ed. Dümmler 487. *Nunc quia sacerdotes estis, dicamus breviter; sacerdos ergo si predicationis est ignarus, quam clamoris vocem daturus est prece mutus? Preconis quippe officium suscipit quisquis ad sacerdotium accedit. Sed cum pectore se ad loquendum preparat, sub quanto cautele studio loquatur, adtendat, ne, si inordinate ad loquendum rapitur, erroris vulnere audientium corda feriantur.*

⁷¹ Epistola 2, ed. Dümmler 488.

⁷² Der Text ist nur in einer Handschrift überliefert, deren Anlage vielleicht vom Schreiber Isenbert koordiniert worden ist. Der Bayer hatte eng mit Schülern Alkuins zusammengearbeitet. Siehe dazu Donald A. Bullough, *Carolingian Renewal: Sources and Heritage* (Manchester 1991) 176. Vgl. Wien, ÖNB, Cod. lat. 966, fol. 1r-5v; siehe Bischoff, *Süddeutsche Schreibschulen* 1, 232 f.

noch im Jahr 836 fest, dass die Priester ihrer Predigtspflicht nachkommen und nicht in Untätigkeit verharren sollten.⁷³

2.3 Mönche und Kanoniker

Über die Klosterpredigt ist aus der Karolingerzeit nur wenig direkt überliefert,⁷⁴ und doch hatten Mönche und die in den Domkirchen versammelten Kleriker wohl den größten Anteil an der Sammlung und Verbreitung von Predigtsammlungen. Paulus Diaconus stellte auf Verlangen Karls des Großen ebenso ein Homiliarium zusammen, das für die Lesungen in den Klöstern dienen sollte, wie Hrabanus Maurus für Bischof Haistulf von Mainz und der Mondseer Abt Lantperht für den Erzbischof von Köln, Hildebald.⁷⁵ Viele der Quellen, die für die Kompilation dieser Texte verwendet wurden, stammen ebenfalls aus der Feder von ehemaligen Mönchen, wie von Gregor dem Großen, dessen Homiliensammlungen zu den weitest verbreiteten frühmittelalterlichen Korpora überhaupt zählen.⁷⁶ Diese Homilien wurden in den Klöstern zu den Offizien gelesen.

Abgesehen davon ist in den Quellen aber auch von der Predigt der Äbte die Rede, so etwa von Benedikt von Aniane, der zu unterschiedlichen Anlässen predigte und sogar ein Buch aus den Predigten der Kirchenväter zusammengestellt haben soll, wie seine Vita berichtet.⁷⁷ Alkuin drängte Äbte geradezu, dem *populus* zu predigen. Besonders deutlich wird dies in den Fällen, in denen er selbst Texte für die Festtage ausgewählter Heiliger verfasst hatte. Die Äbte Angilbert von Saint Riquier, Rado von Saint Vaast und Beornrad von Echternach waren die Empfänger solcher Texte.⁷⁸ In seinem Widmungsbrief an den Abt von Saint Vaast spricht er eindeutig von der Predigtverpflichtung des Abtes, der sich an den Festtagen auch an die Laien wenden sollte.⁷⁹

⁷³ Concilia Aquisgranense a. 836, c. 29 (ed. Albert Werminghoff, MGH LL 3, Concilia 2, 2, Hannover/Leipzig 1908) 704–67, hier 711f.

⁷⁴ Vgl. Menzel, Predigt und Predigtorganisation 342.

⁷⁵ Siehe die Einleitung.

⁷⁶ Siehe die Bemerkungen des Herausgebers der Evangelienhomilien: Gregor der Große, Homiliae in Evangelia (ed. Raymond Étaix, CCSL 141, Turnhout 1999) XIII.

⁷⁷ Vita sancti Benedicti Anianensis et Indensis abbatis cc. 4 (12), 19 (30), 20 (31), 32 (44), 38 (53) (ed. Georg Waitz, MGH SS 15, 1, Hannover 1887) 200–220, hier 203, 208 (erläutert wahrscheinlich in Arles 813 den Unwissenden die Homilien Gregors), 214, 217. Übersetzung vgl. <http://www.rotula.de/aniane/index.htm> (Letzte Bearbeitung: Date: 2010–04–15 15:16:44)

⁷⁸ Alkuin, Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis (ed. Wilhelm Levison, MGH SS rerum Merovingicarum 7, Hannover Leipzig 1920) 81–141; Alkuin, Vita Vedastis episcopi Atrebatensis (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 3, Hannover 1896) 414–427; Alkuin, Vita Richarii confessoris Centulensis ed. Krusch 381–401. Vgl. Katrien Heene, Merovingian and Carolingian hagiography. Continuity or change in public and aims?, in: *Analecta Bollandiana* 107 (1989) 415–428, hier 421f.

⁷⁹ Alkuin, Epistola 74, ed. Dümmler 115–117, hier 116 und 117. Siehe dazu Thomas Amos, Monks and pastoral care in the early Middle Ages, in: *Religion, Culture, and Society in the Early Middle Ages*.

Eine aktive Predigtstätigkeit von Mönchen ist aber hauptsächlich für das Missionsgebiet bezeugt. So sandte Papst Gregor I. im Jahr 597 vierzig Mönche unter der Leitung des Augustinus nach England, „um das Gotteswort dem Volk der Angeln zu predigen.“⁸⁰ Und im 8. Jahrhundert nahmen Abt Sturm und die Mönche aus Fulda an der Missionierung der Sachsen teil.⁸¹

Grundsätzlich wurde jedoch versucht, die pastorale Tätigkeit der Mönche einzuschränken⁸² oder sogar ausdrücklich zu verbieten.⁸³ Allerdings wurden auch manchmal Ausnahmen gemacht. So beschloss das Konzil von Mainz im Jahr 847, Mönche in Pfarreien wirken zu lassen.⁸⁴ Eine ähnliche Tendenz zeigte sich im Zusammenhang mit den Kanonikern. In der längeren Überarbeitung der *Regula canonicorum* des Chrodegang, die wahrscheinlich zwischen 852 und 882 entstanden ist, wird gefordert, dass zweimal im Monat das ganze Jahr über dem *populus* das Wort des Heils gepredigt werden solle. Darüber hinaus vermerkt man aber auch, dass es noch nützlicher wäre, wenn an jedem Sonn- und Feiertag gepredigt werden würde.⁸⁵ In der Vorlage aus den 740er Jahren war davon nicht die Rede – im Gegenteil. In der entsprechenden Passage ist deutlich von der Predigt des Bischofs die Rede.⁸⁶ So kann man grundsätzlich davon ausgehen, dass die Einbeziehung von Mönchen und Kanonikern in den pastoralen Dienst, der eben auch das Predigen umfasste, von der Verfügbarkeit geeigneten Personals abhängig war. Sowohl im Missionsgebiet als auch nach Krisenzeiten, wie in den 840er Jahren, griff man offensichtlich auf diese Personalreserven

Studies in Honor of Richard E. Sullivan, ed. Thomas F.X. Noble/John J. Contreni (Studies in Medieval Culture 23, Kalamazoo 1987) 165–180, hier 174.

80 Beda venerabilis, *Historia ecclesiastica* I, 23 (ed. Bertram Colgrave/R. A. B. Mynors, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford 1969, reprinted 1991). Vgl. von Padberg, *Inszenierung religiöser Konfrontationen* 60.

81 Eigil, *Vita Sturmi abbatis* 3 (ed. Pius Engelbrecht, *Eigil: Das Leben des Abtes Sturmi*, in: *Fuldaer Geschichtsblätter* 56 [1980]) 17–49, hier 20 (allerdings schon zum Priester geweiht); vgl. Wood, *Missionary Life* 68–72.

82 Vgl. etwa *Admonitio generalis* c. 71, ed. Glatthaar 224–226.

83 *Concilium Aquisgranense* a. 836, c. 38, (ed. Albert Werminghoff, *MGH Concilia* 2, 2, Hannover/Leipzig 1908) 704–767, hier 711.

84 Vgl. etwa *Concilium Moguntinense* a. 847, c. 14 (ed. Wilfried Hartmann, *MGH LL* 3, *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche* 843–859, Hannover 1984) 150–177, hier 169.

85 *Regula longior canonicorum Seu Regula S. Chrodegangi interpolata*, c. 44 (ed. Jerome Bertram, *The Chrodegang Rules. The Rules for the Common Life of the Secular Clergy from the Eighth and Ninth Centuries. Critical Texts with Translations and Commentary. Church, Faith, and Culture in the Medieval West*, Aldershot/Burlington 2006) 184–228, hier 206: *XLIII. De cura quam in populo sibi commissa habere c1erici debent. Cauendum nobis est ne in periculum pro nostra negligentia, ut ita dixerim, absque baptismo et confirmatione et confessione et predicatione in quadam securitate positus incurrat noster populus. Unde constituimus ut bis in mense per totum annum, de quinto decimo die in quinto decimo, uerbum salutis ei predicetur, qualiter ad uitam aeternam, Deo auxiliante, perueniat. Et si omnibus festis et Dominicis diebus assiduata fuerit predicatio, utili or est; et iuxta quod intelligere uulgius possit, ita predicandum est.*

86 Vgl. dazu Chrodegang, *Regula canonicorum* c. 34 ed. Bertram 27–51, hier 50f., wo der Bischof vor den versammelten *matricularii* predigt.

zurück. Das ist zugleich auch ein Ausdruck dafür, dass man die pastorale Versorgung und damit auch die Predigt unbedingt aufrecht erhalten wollte.

2.4 Der Herrscher als „Prediger“

Er selbst weist alle zurecht, die zu ihm kommen, durch seine wunderbare und rühmliche Predigt, und wird nicht müde durch seine überaus angenehme Unterweisung zu jedem guten Werk aufzufordern.⁸⁷

Diese Worte hätten auf einen Bischof zutreffen können, der für seine Predigten besonders gelobt wird. Sie stammen von Erzbischof Arn von Salzburg, der sie wahrscheinlich im Rahmen einer Metropolitansynode zwischen 806 und 813 dem bayerischen Episkopat zu Gehör brachte.⁸⁸ Gemeint war mit diesem Lob jedoch weder einer der Anwesenden noch ein abwesender Bischof, geschweige denn überhaupt ein Geistlicher oder Heiliger. Der Erwähnte war vielmehr der Kaiser selbst: Diesem komme eine alle anderen Menschen überstrahlende Weisheit zu, erklärte der Salzburger Erzbischof. Er sei der treue Verwalter Christi und der in der ganzen Welt strahlende *doctor*.⁸⁹ Er belehre aber nicht nur jene, die zu ihm kommen, fuhr Arn fort, die übrigen werden durch die zahlreichen, in seinem ganzen Reich verbreiteten *missi* und durch die Kapitularien belehrt.⁹⁰

Falls die Ansprache ins Jahr 813 datiert werden darf, dann war Arn gerade vom Konzil aus Mainz zurückgekehrt, von einer jener fünf großen Versammlungen, die der Kaiser im selben Jahr einberufen hatte und die den Höhepunkt seiner „Predigtgesetzgebung“ darstellte. Die in Mainz versammelten Würdenträger hatten Gott dafür gedankt, dass er seiner Kirche einen so *pius ac devotus rector in servitio Dei* geschenkt habe, der sich seinen Zeitgenossen als Quell heiliger Weisheit erschloss, der unermüdlich die Christenheit erweiterte, die Herde Christi unaufhörlich mit Heiligem festigte, mit Nahrung und Göttlichem ausstattete, die Kirche verteidigte, vor allem aber viele Seelen aus dem grauenhaften Schlund des Drachens zu entreißen pflegte. So die einleitenden Worte zu den Konzilsbeschlüssen von Mainz 813.⁹¹ Bei aller Panegyrik bleibt die Richtung der Aussagen hochinteressant.

⁸⁷ Proömium (ed. Herbert Schneider, Karolingische Kapitularien und ihre bischöfliche Vermittlung. Unbekannte Texte aus dem Vaticanus latinus 7701, in: Deutsches Archiv 63, 2007) 469–496, hier 493: *Ipse enim omnes, qui sibi adveniunt, mirifica et gloriosa sua predicatione castigat et suavissima eruditione ad omne opus bonum exhortare non cessat.*

⁸⁸ Zu den Datierungsansätzen der Ansprache vgl. Einleitung, Anm. 65.

⁸⁹ Schneider, Karolingische Kapitularien 474.

⁹⁰ Proömium, ed. Schneider 493.

⁹¹ Concilium Moguntinense, prologus, ed. Werminghoff 259: *Tum vero consedentes in clauastro basilicae sancti Albini martyris Christi consona voce gratias egimus Deo patri omnipotenti, qui sanctae ecclesiae suae tam pium ac devotum in servitio Dei concessit habere rectorem, qui, suis temporibus sacrae sapientiae fontem aperiens, oves Christi indesinenter sanctis reficit alimentis ac divinis instruit disciplinis*

In der zitierten Passage seiner Rede verwies der Erzbischof von Salzburg auf das Selbstverständnis Karls des Großen, der sich vor allem seit dem großen programmatischen Kapitular von 789, der *Admonitio generalis*, selbst als Prediger verstand.⁹² Im Proömium der *Admonitio generalis* verdeutlichte der fränkische König, dass er, wie der alttestamentarische König Josias, „das ihm von Gott gegebene Königreich, indem er es bereiste, korrigierte und ermahnte ... zur Verehrung des wahren Gottes zurückrufen“ wolle.⁹³

Als *praedicator* wurde er auch von seiner Umgebung wahrgenommen, allen voran von Alkuin, der sich lange Jahre in unmittelbarer Nähe des fränkischen Königs aufgehalten und seine Gedanken mitgeprägt hatte.⁹⁴ In den Texten des Angelsachsen wird der fränkische König und spätere Kaiser aus unterschiedlichen Gründen als Prediger angesprochen. So bezeichnete Alkuin Karl den Großen in seinem Traktat gegen Elipandus von Toledo als *pontifex in praedicatione*.⁹⁵ Im Zusammenhang mit dem Adoptionismus bemühte der Angelsachse den Vergleich mit David, denn Karl verbreite wie dieser das Gesetz Gottes im Volk. Er würde das *gladium triumphalis potentiae* in der Rechten schwingen, die *catholicae praedicationis tuba* ertöne durch seine Sprache (*lingua*).⁹⁶ Im Begleitschreiben seines Werkes über die Trinität, das er Karl widmete, meinte Alkuin, dass die Standfestigkeit in der Frage der Glaubensreinheit Karls *praedicatio* priesterliche Kraft verleihe. Mit seiner von Gott gegebenen Weisheit würde er mit frommer Sorgfalt die Untergebenen regieren und belehren.⁹⁷ Im August 799 erklärte der Angelsachse, die Fülle weltlicher Herrschaft zeige Karl allein noch nicht

Christianumque populum indefesso labore amplificare conatur hilariterque Christi honorat ecclesias ac de fauce diri draconis multorum animas studet eripere et ad sinu sanctae matris ecclesiae revocare atque ad gaudia paradisi et ad regna caelestia omnes communiter invitare, sanctaque sapientia sua devotissimo studio caeteros reges terrae transcendens ... Vgl. dazu Hans Hubert Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit (Bonner Historische Forschungen 32, Bonn 1968) 201.

⁹² Vgl. Buck, *Admonitio* und *praedicatio*.

⁹³ *Admonitio generalis*, prologus, ed. Glatthaar 182: *Nam legimus in regnorum libris, quomodo sanctus Iosias regnum sibi a Deo datum circumeundo, corrigendo, ammonendo ad cultum veri Deo studuit revocare ...* Buck, *Admonitio* et *praedicatio* 83. Siehe de Jong, Penitential State 131 f. Mary Garrison, The Franks as the New Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne, in: *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, ed. Yitzhak Hen/Matthew Innes (Cambridge 2000) 114–161, hier 146 f.

⁹⁴ Vgl. Lauwers, *Le glaive et la parole* 221, Anm. 1, mit weiterführender Literatur. Buck, *Admonitio* und *praedicatio* 121.

⁹⁵ Alkuin, *Adversus Elipandum Toletanum* I, 16 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 101, Paris 1863) 231–270, PL 101, 251: ... *catholicus est in fide, rex in potestate, pontifex in praedicatione, iudex in aequitate* ... Vgl. Anton, Fürstenspiegel 111. Heinz Hürten, Alkuin und der Episkopat im Reiche Karls des Großen, in: *Historisches Jahrbuch* 82 (1963) 22–49, hier 29. Siehe auch Lauwers, *Le glaive et la parole* 230. Karl der Große und Papst Leo III. erhielten von Alkuin durchaus ähnliche Ermahnungen vgl. Alkuin, *Epistola* 94 (an Leo III.), ed. Dümmler 139 und ders., *Epistola* 174 (an Karl), ed. Dümmler 288. Vgl. aber auch ders., *Epistola* 209 (an den *presbyter* Calvinus), ed. Dümmler 349.

⁹⁶ Alkuin, *Epistola* 41, ed. Dümmler 84.

⁹⁷ Alkuin, *Epistola* 257, ed. Dümmler 414 f.

als König, „sondern [seine] Beharrlichkeit das Wort Gottes auszusäen, machte ihn zum Prediger.“⁹⁸

Ein anderes Gebiet, in dem sich Karl als *praedicator* erwies, war das der Mission. Karls Sorge um die Heidenbekehrung ließ ihn als Herrn der Ernte und des Weinbergs Christi, als den predigenden Sämann des Evangeliums erscheinen, so verklärte Alkuin den fränkischen König in einem programmatischen Brief über die Mission an den Kämmerer Meginfred im Jahr 796.⁹⁹ Die Erinnerung an die Missionsbewegungen unter Karl dem Großen überdauerte die Generationen. Am Ende des 9. Jahrhunderts sollte ihn der Paderborner Anonymus sogar als „unseren Apostel“ bezeichnen, „hat er uns [die Sachsen, Anm. d. Verf.s] doch sozusagen mit eiserner Zunge gepredigt, um uns die Pforte des Glaubens zu öffnen.“¹⁰⁰

Das dritte Gebiet, in dem sich Karls *praedicatio* entfaltete, war die allgemeine Fürsorge für den *populus*, wie er sie in der *Admonitio generalis* unter Beweis gestellt hatte. 796 erklärte Alkuin dem König, dass dieser die Verantwortung dafür trage, dass gepredigt werde. Zur Not müsse er die *praedicatores ecclesiae Christi* mit süßesten Ermunterungen zum Predigtamt drängen.¹⁰¹ Er selbst solle die einen ermahnen, manche bestrafen und wieder andere instruieren. Wenn er diese Pflicht erfülle, würde er dem Apostel Paulus gleichen,¹⁰² den Alkuin in seinen Briefen wiederholt als *egregius praedicator* oder als *praedicator gentium* bezeichnete.¹⁰³

Seine Briefe an die Bischöfe Gaehrbald von Lüttich und Odilbert von Mailand verdeutlichen, wie ernst Karl der Große seine pastorale Verantwortung nahm. Er mahnte Gaehrbald, dass dieser, wie er es ja schon öfter *in conventu et concilio* ausgesprochen hatte, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser predigen (*praedicare*)

⁹⁸ Alkuin, Epistola 178, ed. Dümmler 294: ... *quatenus non solum magnitudo potestatis te regem ostendat, sed etiam instantia seminandi verbi Dei in laude nominis domini nostri Iesu Christi praedicatorem efficiat*. In einem Brief von 599 lobte Gregor der Große die Predigtleistung des Westgotenkönigs Reccared. Vgl. Gregor der Große, *Registrum epistularum IX*, 29 (ed. Dag Norberg, CCSL 140, Turnhout 1982) 806. Siehe dazu Lauwers, *Le glaive et la parole* 234.

⁹⁹ Alkuin, Epistola 111, ed. Dümmler 161 f. Vgl. von Padberg, *Inszenierung religiöser Konfrontation* 219–226 („Herrscher als Prediger“).

¹⁰⁰ *Vita et translatio sancti Liborii c. 7* (ed. Volker de Vry, Liborius, Brückenbauer Europas. Die mittelalterlichen Viten und Translationsberichten, mit einem Anhang der Manuscripta Liboriana, Paderborn 1997) 177–221, hier 194.

¹⁰¹ Alkuin, Epistola 136, ed. Dümmler 208. Vgl. eine ähnliche Forderung für Karl den Kahlen durch Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis* 10, ed. Hellmann 49. Siehe van Renswoude, *Licence to speak* 260 f.

¹⁰² Alkuin, Epistola 136, ed. Dümmler 209. Vgl. Mary Alberi, ‘The sword you hold in your hand’: Alcuin’s exegesis of the two swords and the lay *miles Christi*, in: *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, ed. Celia Chazelle/Burton Van Name Edwards (*Medieval Church Studies* 3, Turnhout 2003) 117–131, hier 128 f.

¹⁰³ Alkuin, Epistolae 111, 166, ed. Dümmler 160 f., 272 (*praedicator gentium*); Alkuin, Epistolae 148, 210, 212, ed. Dümmler 241, 350, 353 (*egregius praedicator*). Alkuin, Epistola 267, ed. Dümmler 425 (*pius praedicator*).

und lehren (*docere*) solle.¹⁰⁴ Auch Odilbert von Mailand wurde auf ähnliche Weise daran erinnert, mehr und mehr die Predigt in seiner Kirche zu pflegen.¹⁰⁵ In seinem Antwortschreiben verspricht Odilbert dann auch, dem Beispiel der Apostel zu folgen.¹⁰⁶ Alkuin bezeichnete nicht nur Karl als Prediger, sondern auch König Offa von Mercia, den er zu einem unbestimmten Zeitpunkt ein *decus Britanniae* und eine *tuba praedicationis* nannte.¹⁰⁷

Ludwig der Fromme nahm sich an seinem Vater auch diesbezüglich ein Beispiel. Sowohl in der Mission als auch in seiner Sorge um den *populus*, vor allem in seinem Bemühen für die Klostersgemeinschaften, tat sich der Kaiser hervor. Ermoldus Nigellus berichtet, freilich in einem panegyrischen Text, von einer Missionspredigt, die Ludwig über Erzbischof Ebo von Reims an den Dänenkönig Harald Klak weiterleiten sollte.¹⁰⁸

Wie sein Vater ermahnte der Kaiser wiederholt die Bischöfe zur Predigt.¹⁰⁹ Während in der *Admonitio generalis* von 789 aber *praedicatio* und *admonitio* wechselweise verwendet wurden, kam unter Ludwig dem Aspekt der *admonitio* immer mehr Bedeutung zu und weitete sich auch auf die Bezeichnung der bischöflichen Predigt aus, wie es die Widerschrift der Lebensbeschreibung des Heiligen Hugbert durch Jonas von Orléans verdeutlicht.¹¹⁰ Über Ludwig wird aber auch erzählt, dass er den Mönchen von Fulda am Hof gepredigt habe. Brun Candidus, der Autor der *Vita* des Abtes Eigil von Fulda, gibt sogar den (angeblichen) Wortlaut dieser Predigt genau wieder.¹¹¹ Offensichtlich war es zur Zeit der Entstehung dieses Textes um 840 geläufig, dass der Kaiser am Hof predigte. Den Grundstein für diese Pflicht hatte freilich sein Vater gelegt, wie es die eingangs zitierten Worte Arns von Salzburg aus dem Jahr 813 bezeugen. Für dasselbe Jahr berichtet darüber hinaus auch das wahrscheinlich von Benedikt von Aniane in diesen Teilen verfasste *Chronicon Moissiacense*, dass Karl anlässlich einer

104 Karolus magnus, *Epistola ad Ghaerbaldum episcopum*, ed. Boretius 241 f., hier 241.

105 Karolus magnus, *Epistola ad Odilbertum* (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 246 f., hier 246.

106 Odilbertus, *Responsum ad Karolum magnum* (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 247 f., hier 247.

107 Alkuin, *Epistola* 64, ed. Dümmler 107. Vgl. dazu Bullough, Alcuin 442 f., Anm. 34. König Oswald übersetzte persönlich am Hof die Predigten des Iren Aidan. Siehe Beda Venerabilis, *Historia abbatum* 3 (ed. Charles Plummer, *Venerabilis Bedae Opera Historica* 1, Oxford 1896, ND 1969) 364–384, hier 366. Vgl. dazu und zu weiteren Beispielen Lutz von Padberg, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert* (Stuttgart 1995) 142.

108 Ermoldus Nigellus, *Carmina in honorem Hludowici, Liber IV* ed. Dümmler 59–61; vgl. dazu von Padberg, *Inszenierung religiöser Konfrontationen* 163 f. und 224. Zur Rolle des Autors am Hof Ludwigs und zur Tendenz des Textes vgl. de Jong, *Penitential State* 90–94.

109 Siehe z. B. *Admonitio ad omnes regni ordines*, 823–825, c. 4 ed. Boretius 303. Zum Text vgl. Steffen Patzold, *Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts* (Mittelalter-Forschungen 25, Ostfildern 2008) 140–146, mit Literaturangaben.

110 Vgl. dazu Patzold, *Episcopus* 168–173, bes. 170, mit Quellen- und Literaturangaben.

111 Brun Candidus, *Vita Aegil abbatis Fuldensis* 1, 8 (ed. Gereon Becht-Jördens, *Vita Aegil abbatis Fuldensis a Candido ad Modestum edita prosa et versibus. Ein Opus geminum des IX. Jahrhunderts. Einleitung und kritische Edition*, Marburg 1994) 8–11. Siehe de Jong, *Penitential State* 133.

großen Versammlung Ludwig zum Kaiser erhoben und ihn dabei belehrt habe, die Gebote des Herren in allen Angelegenheiten zu befolgen.¹¹² Wenn dem Kaiser zwar daran gelegen war, möglichst alle Personengruppen in seinem Reich zu erreichen, waren die Mahnungen für seinen Nachfolger wohl von noch größerer Bedeutung.

2.5 Laien als Mahnredner

Im Jahr 797 blickte Alkuin besorgt in den Westen, auf seine *terra*, wo seine *gens* durch den Verrat böser Männer in große Schwierigkeiten geraten sei. Er wandte sich daher an den *patricius* Osbertus, der einst in Diensten des ein Jahr zuvor verstorbenen Königs Offa gestanden hatte, um ihn moralisch zu stärken und zum Handeln zu bewegen.¹¹³

Denn es herrschen Zeiten der Not überall in unserem Land, da die Treue verschwindet, die Wahrheit schweigt, die Bosheit wächst und die Anmaßung inmitten dieses Elends zunimmt. Denn es genügt nicht, den Fußstapfen der Vorväter hinsichtlich der Kleidung, der Gastmähler oder der Sitten, der Ehrbarkeit zu folgen. Doch wer törichter ist als alle anderen, denkt sich etwas Neues aus, das für die menschliche Natur nicht geeignet und Gott verhasst ist; und bald bemüht sich das ganze Volk gar sehr, dem zu folgen. Es ist kein Wunder, wenn deine Seele, der du diese Übel siehst, bestürzt ist und in fortwährender Trauer vergeht.¹¹⁴

Dann macht Alkuin dem Adressaten Hoffnung. So lange Osberts „weiser Rat“ dem Königtum (*regnum*), den Völkern (*populi*) und den *gentes Anglorum* helfen könne, dürfe er sein Talent nicht verbergen. So solle er seinen König und auch *nostre patrie potentiores* gewissenhafter ermahnen (*diligentius admonere*), sie mögen die göttliche Frömmigkeit erhalten, den Ehebruch vermeiden und nicht ihre Ehefrauen wegen anderer adeliger Frauen verschmähen. König Eardwulf geriet eben wegen seines offenen gelebten Ehebruchs in Gefahr, sein Königtum zu verlieren. Es sehe so aus, als würde sich das Glück der *Angli* seinem Ende nähern. Nur durch stetiges Beten, durch ehrenhafte Sitten, Demut im Leben, Keuschheit im Umgang und durch die Beobachtung

112 Chronicon Moissiacense a. 813, ed. Pertz 312f.; vgl. ‚Chronicon Moissiacense‘ und Chronicon Anianense‘ (ed. Walter Kettemann, Subsidia Anianensia. Überlieferungs- und textgeschichtliche Untersuchungen zur Geschichte Witiza-Benedikts, seines Klosters Aniane und zur sogenannten „anianischen Reform“, unpubl. Diss. Duisburg 2000) Beilage 2, 1 – 197, hier 124. Vergleiche dazu den fast gleichlautenden Jahreseintrag zu 816, bei dem allerdings nicht von einer Unterweisung durch Ludwig die Rede ist. Ich danke Rutger Kramer und Walter Kettemann für ihre Hinweise.

113 Alkuin, Epistola 122, ed. Dümmler 178f.

114 Alkuin, Epistola 122, ed. Dümmler 179: *Nam tempora tribulationis sunt ubique in terra nostra, fide recedente, veritate non fante, malicia crescente et arrogantia inter miserias se addente. Nec enim priorum patrum vel in vestimentis vel in conviviis vel in moribus honestatis sufficit vestigia sequi. Sed qui stultior est omnibus, novum quid excogitans et humanae naturae ineptum et Deo odibile, hoc maxime totus paene mox populus exsequi satagit. Nec mirum, haec te mala vidente, si animus tuus perturbatus continuo dolore tabescat.*

der Treue könnten sie von Gott den Anspruch erwerben, die *patria* zu behalten, die Gott den Vorvätern einst gegeben hatte.

Dies solle Osbert dem König in seinen Ratschlägen unterbreiten, wenn dieser willens sei, zuzuhören. Wenn nicht, dann solle er sich zurückziehen. Die ganze *gens Merciorum* solle er aber ermahnen (*admonere*), dass sie gute Sitten pflege, Maß halte und enthaltsam sei. Die Bischöfe solle er ermahnen, dass sie Christus in Ehrenhaftigkeit und Selbstkontrolle dienten, und dem Volk in Frömmigkeit predigten und überhaupt ein gutes Beispiel abgäben. Die *potentes laici* solle er schließlich ersuchen, dass sie gerechte Urteile sprächen, keusche Ehen schlossen, loyal zu ihrem Herren und einmütig und einträchtig untereinander seien.

Es war eine schwierige Aufgabe, die Osbert von Alkuin aufgebürdet bekam. In vielem glich seine Position jener des Priesters Calvinus, der zur selben Zeit dem Erzbischof von York zur Seite stand. Manche Ratschläge, die Alkuin Osbert gab, erteilte er auch an diesen Priester. Die Art und Weise, wie die Mahnungen erfolgen sollten, war durchaus vergleichbar. Im Unterschied zu Calvinus forderte Alkuin von Osbert nicht die Beharrlichkeit und Furchtlosigkeit bei der Kritik der Mächtigen ein. Denn dieser sollte sich zurückziehen und sich selbst in den Dienst Gottes stellen, wenn er beim König kein Gehör fände. Osbert stellte freilich durch sein hohes Amt eine Ausnahme unter den Weltlichen dar, noch dazu war es ja offenbar seine Aufgabe, den König zu beraten und notfalls zu ermahnen. Trotzdem konnten seine Mahnreden von den Zeitgenossen durchaus auch als Predigten verstanden werden.

In einem Schreiben an Karl den Großen über das Wesen der zwei Schwerter gab Alkuin nämlich zu verstehen, dass nicht nur allein die Priester oder Kleriker predigen sollten, sondern auch *boni laici*, darunter vor allem jene, die höhere weltliche Ämter innehatten, „deren gute Lebensführung und Heiligkeit des Lebens und mahnende Worte über das ewige Leben ihren Untertanen eine Predigt sein können.“¹¹⁵ Auf Osbert schien dies zuzutreffen. Denn diesen ermahnte Alkuin durchaus auch, er sollte selbst ein Beispiel an Ehrenhaftigkeit, Mäßigung, Nüchternheit und Nobilität der Sitten geben.¹¹⁶ Dann würden jene, die ihn sahen oder hörten, immer im guten Werk bekräftigt und in der Beobachtung ihres Seelenheils bestärkt werden.

An den Grafen Magenarius von Sens richtete Alkuin in den frühen 790er Jahren nicht nur die üblichen Aufforderungen, in Urteilen gerecht, bei mildtätigen Werken fromm, den Witwen und Weisen gleichsam ein Vater zu sein, und sie gegen alle Gewalt zu verteidigen. Gleichzeitig sollte er genau diese Eigenschaften auch seinen Unter-

¹¹⁵ Alkuin, Epistola 136, ed. Dümmler 209: *Nec enim hoc solis sacerdotibus vel clericis audiendum ibi arbitreris, sed etiam bonis laicis, et bene in opere Dei laborantibus dicendum esse credas; et maxime his, qui in sublimioribus positi sunt saeculi dignitatibus, quorum conversatio bona et vitae sanctitas et ammonitoria aeternae salutis verba suis subiectis praedicatio poterit esse.* Vgl. Anton, Fürstenspiegel 112. Siehe auch Lauwers, *Le glaive et la parole* 230.

¹¹⁶ Alkuin, Epistola 122, ed. Dümmler 180: *Sit enim in te exemplum totius honestatis et moderationis et sobrietatis et morum nobilitatis, ut, qui te videant vel audient, semper roborentur in bono opere et in salutis animae suae observatione confirmantur.*

gebenen vorschreiben (*praecipere*).¹¹⁷ Diese Aufgabe würde ihm gleichermaßen gut geschrieben werden, denn „oft werden die Sünden der Untergebenen den *rectores* angeschrieben, wenn die *praelati* diese weniger sorgfältig ermahnen, wie sie handeln sollen.“¹¹⁸

In seinem *Liber de virtutibus et vitiis* kennzeichnete Alkuin das Korrigieren der *delinquentes* und das Zurückführen der Irrenden auf den rechten Weg als eine der drei Arten des Almosengebens, die zu leisten er dem *comes* Wido in diesem Buch nahe legte.¹¹⁹ Eine Reaktion auf diese Aufforderung von Seiten der Laien ist anhand Dhuodas Handbuch für ihren Sohn Wilhelm zu erkennen. Die Autorin kannte Alkuins Werk, nahm deshalb auch das Motiv des Almosengebens auf und modifizierte es. Demnach solle Wilhelm häufig die *delinquentes* korrigieren – wenn notwendig sowohl mit Worten als auch mit Schlägen.

Es steht geschrieben, ‚Weise zurecht, tadle, ermahne (2 Tim 4, 2)‘. Er gibt Anweisung, den Guten zu tadeln, die Schlechten befiehlt er zurechtzuweisen. Über die Schlechten sagt er: ‚Mit dem Stock komme ich zu euch‘ (1 Kor 4, 21). Zu den Würdigen sagt er: ‚Mit dem Geist der Sanftmut komme ich zu euch‘ würdig. Jene, die du irren siehst, führe zurück auf den Weg der Wahrheit, wenn Du dazu imstande bist.¹²⁰

Das wäre eine derbere Art der Unterweisung der Untergebenen gewesen, als sie Alkuin gemeint hatte. Die körperliche Züchtigung wird freilich den Verhältnissen der Zeit mehr entsprochen haben als die Ideale, die in den Laienspiegeln artikuliert worden sind.¹²¹ Dhuoda bat ihren Sohn aber auch, sich an jenen Untergebenen aus seinem Haushalt zu erfreuen (*congaudere*), die sichtbare Beispiele an demütiger Unterwerfung

117 Alkuin, Epistola 33, ed. Dümmler 74f: *Sed esto in iudiciis iustus, in operibus misericordiae pius, viduis et orfanis quasi pater, defendens eos ab omni violentia ... Tuis quoque diligenter praecipe subiectis, ut iusti sint in iudiciis, midericordes in miseros, Deum timentes, ecclesiamque Christi honorantes, ut illorum bonitas tibi in mercede computetur.* Alkuin verlangt außerdem noch ein zweites „Set“ an Tugenden, das offenbar nicht für die *subiecti* gedacht war. Siehe Alkuin, Epistola 33, ed. Dümmler 74, Z. 30 – 75, Z. 7. Vgl. Bullough, Alcuin and lay virtue 76f.

118 Alkuin, Epistola 33, ed. Dümmler 75: *Saepe subiectionum peccata rectoribus inputantur, si minus diligenter eos ammonent praelati, quomodo facere debent ...*

119 Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 17, ed. Migne 626.

120 Dhuoda, *Liber manualis* 4, 8, ed. und übers. Thiebaux 160: *... tertio, ut delinquentes, tam verbis quam et verberibus, si necesse fuerit, corrige frequenter. Scriptum est: Argue, obsecra, increpa. Bonos mandat obsecrare, malos iubet increpare. Ait de improbos: in virga veniam ad vos. Dicit de dignis: In spiritu, inquit, mansuetudinis ad vos veniam digne. Eos namque quos errare conspexeris, in viam, ut vales, reduc veritatis ...* Dhuoda, *Liber manualis* 3, 9, ed. Thiebaux 106 – 109, erläutert, dass sich Wilhelm am Beispiel der *optimates ducum* orientieren sollte, was die *humilitas, castitas, patientia, mansuetudo, modestia, sobrietas, astutia* etc. betrifft. Jeder könnte von einem anderen lernen, denn in einer so großen *domus* gäbe es immer Diskussionen.

121 Vgl. etwa die *Regula Benedicti* c. 23 und 30 (ed. Rudolf Hanslik, CSEL 75, Wien 1960) 79 und 86, in der der Abt zunächst mit Worten mahnt, dann aber körperlich züchtigt.

gaben.¹²² Vergleichbare Überlegungen haben Karl den Großen zu einigen Punkten in seinem *Capitulare missorum Aquisgranense* von 810 motiviert und wurden von einem Schreiber auf den kleinsten gemeinsamen Nenner gebracht: *De semetipso et sua familia unusquisque corrigendum*.¹²³ Ein optimistischeres Bild zeichnete Paulinus von Aquileia in seinem *Liber exhortationis* für den *comes* Erich von Friaul.

Bitte, mein Bruder, ich bitte dich, verkünde allen dir Untergebenen und die guten Willens sind in deinem Haus, vom Ältesten bis zum Jüngsten, die Liebe und Süße des Himmelreiches, und die Bitterkeit und den Schrecken der Hölle und erweise dich besorgt und wachsam für ihr Heil, denn für alle dir Untergebenen, die zu deinem Haushalt gehören, wirst du dem Herrn Rechenschaft ablegen. Verkünde, belehre, befiehl und überzeuge sie, dass sie sich hüten sollen vor Hochmut, Verleumdung, Trunkenheit, Hurerei, Vergnügungssucht, Zorn, Meineid und Begierde, die die Wurzel aller Übel ist.¹²⁴

Der Patriarch von Aquileia hatte eine klare Vorstellung davon, wie Erich von Friaul für seine *familia* zu sorgen hatte. Was er von Erich forderte, ist besser noch als bei Alkuin als eine Spielart der *praedicatio* zu verstehen. Die Verkündigung des himmlischen Königreichs und der Bitterkeit der Hölle waren Teile jener Glaubensinhalte, die zu predigen die Bischöfe und Priester wiederholt aufgefordert wurden.¹²⁵ Freilich darf man sie an dieser Stelle eher als rhetorische Mittel zur Durchsetzung moralischer Instruktionen sehen. Aber als solche sollten sie ja schließlich auch von den Geistlichen verwendet werden.¹²⁶ Und auch der Hinweis, diese Mahnungen sorgfältig und vorsichtig vorzunehmen, kann mit ähnlichen Bestimmungen für Priester verglichen werden. Hauptsächlich sollte sich Erich aber gegen moralische Verfehlungen wenden. Die aufgezählten Sünden entsprechen genau jenen, die die Geistlichen am *populus* geißeln sollten. Unzählige Predigten setzen sich mit der Kritik an der *superbia*, der

¹²² Dhuoda, *Liber manualis* 3, 10, ed. Thiebaux 110f.: ... *omnibus namque per subiectionum humilitatis exempla tuis praelatos esse congaudeas, obsecro*.

¹²³ *Capitulare missorum Aquisgranense* secundum a. 810 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 154. Vgl. dazu das *Capitulare missorum Aquisgranense primum* a. 810, cc. 7 und 17 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 152–154, hier: 152. Siehe Janet L. Nelson, *Gender, memory and social power*, in: *Gendering the Middle Ages*, ed. Pauline Stafford/A. Mulder-Bakker (Oxford 2001) 192–204, hier 192. Siehe auch das *Capitulare de disciplina palatii Aquisgranensis* (c. 820?) 2 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 297f., hier 298, wo jeder Haushalt nach unerwünschten Personen durchsucht werden soll. Vgl. dazu Stone, *Kings are different* 78.

¹²⁴ Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis* c. 29 „*Familiae curam hortatur impendere*“, ed. Migne 225 f.: *Quaeso, mi frater, quaeso, omnibus tibi subjectis et bonae voluntatis in domo tua, a maiore usque ad minimum, amorem et dulcedinem regni coelestis, amaritudinem et timorem gehennae annunties, et de eorum salute sollicitus ac vigil existas: quia pro omnibus tibi subjectis, qui in domo tua sunt, rationem Domino reddes. Annuntia, praecipe, impera, suade eis, ut caveant se a superbia, a detractatione, ab ebrietate, a fornicatione, a luxuria, ab ira, a perjurio, a cupiditate, quae est radix omnium malorum*.

¹²⁵ Vgl. z. B. *Concilium Turonense* c. 813, c. 17 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, *Concilia aevi Carolini* 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 286–293, hier 288.

¹²⁶ Vgl. Kap. 3.

ebrietas, der *cupiditas* und an anderen Sünden auseinander. Dieselben Themen hatte Paulinus in seinem *Liber exhortationis* Erich von Friaul selbst erläutert.

So mahnte er den *comes* in Kapitel 19 ausdrücklich vor den Gefahren der *superbia*, die Anfang, Ende und Grund aller Sünden sei;¹²⁷ in Kapitel 26 warnte er vor der Verleumdung,¹²⁸ in Kapitel 37 vor den Gefahren der Trunkenheit.¹²⁹ Alle diese Verfehlungen werden in dem Begriff *luxuria* zusammengefasst.¹³⁰ Weitere Hauptsünden sind der vielfach erwähnte Zorn und der Meineid, den Paulinus mehrmals als eine der Folgen der *superbia* bezeichnet.¹³¹ Die am Ende genannte *cupiditas* stellte Paulinus in Kapitel 19 an die Seite der *superbia*. In Kapitel 30 ging er näher auf diese Sünde ein.¹³² Der Patriarch ermahnte Erich in zweifacher Weise. Einerseits sollte er sich selbst an den vorgetragenen moralischen Maßstäben orientieren, andererseits sollte er sie seiner *familia* vermitteln.

Im *Liber exhortationis* erwähnte der Patriarch noch mehrmals diesen Personenkreis, den Erich zu unterweisen habe. Daher erfährt man genauer, wie sich Paulinus die Vorgangsweise Erichs vorstellte. Im Kapitel 37 handelte es sich um die *ebrietas*. Paulinus forderte den Grafen auf, den in seinem Haus lebenden Untergebenen zu verkündigen (*annuntiare*), welches Unheil die Trunksucht bewirke.¹³³ Möglich, dass Erich seine Leute aus gegebenem Anlass tatsächlich zur Mäßigung mahnte. Vielleicht tat er dies auch im Zusammenhang mit den in Kapitel 31 erwähnten Vorzügen des

127 Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis* 19 „Peccatum nullum sine superbia, quae diaboli est, sicut humilitas Christi“, ed. Migne 210f.: *Et ut evidenter ostendamus, ipsa est peccatorum omnium initium, finis, et causa, quia non solum peccatum est ipsa superbia, sed etiam nullum peccatum potuit, aut potest, aut poterit esse sine superbia. Siquidem nihil aliud omne peccatum est, nisi Dei contemptus, quo ejus praecepta contemnimus: et hoc nulla res alia persuadet homini nisi superbia.*

128 Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis* 26 „Detractionis mala, et ut fugienda“, ed. Migne 221f.: *Non accommodes aures tuas ad percipienda verba detrahentium, ne concipias mortem in anima tua. Detrahenti enim et audienti, utrique esca mortis animae, est detractio. Et ut brevius concludam, detractor et libens auditor diabolum portant in lingua. Evita, quaeso, a tuis auribus laqueos detractionum, per quos captos plurimos audis. Postula tibi a Domino cor prudens et pervigilem sensum ut discernere valeas verba detrahentium: non ignores fraudes et insidias eorum, et in retia eorum non veniat pes tuus.*

129 Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis* 37 „De ebrietatem consequentibus malis“, ed. Migne 236–239: *Fugiamus ebrietatem, ne crimen luxuriae incurramus ...*

130 Siehe die vorangegangene Anm.

131 Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis* 19 und 32, ed. Migne 211 und 230.

132 Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis* 30 „Ut cupiditas mala caveat“, ed. Migne 226f.

133 Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis* 37 „De ebrietatem consequentibus malis“, ed. Migne 236–239: *Annuntia, quaeso, tuis in domo tua subjectis, quod plerique homicidia et fornicationes perpetraverunt, nec ipsam mortem recusaverunt: alii per vinum a daemonibus capti sunt. Nec est aliud ebrietas, quam manifestissimus daemon. Ebriosus putat se aliquid optimum gerere, cum fuerit ad praecipitia devolutus. Per vinolentiam armatur ad maledicta et convicia proximorum, et immutatur mens ejus, et lingua balbutit. Hujusmodi enim vir cum se putat bibere vinum, bibitur a vino. Plurimi enim homines per vinum maximam debilitatem contraxerunt, nec potuerunt consequi pristinam firmitatem, quia non temperaverunt gulae ardorem. Sicut enim piscis cum avidis faucibus properat, ut glutiat escam, repente hamum intra fauces reperit: ita ebriosus intra se vinum suscipit inimicum, quod intra eum mox impellit ad omne opus nefandissimum: et sic homo rationalis capitur ut irrationale animal.*

Almosengebens. So habe Erich seinen Untergebenen zu befehlen (*praecipere*), sich vor der Sünde der *cupiditas* zu hüten. Es sei aber besser, den Bedürftigen eine Kleinigkeit aus Armut zu geben, als viel von zu Unrecht erworbenem Gut.¹³⁴ Diese Mahnung könnte in Verbindung mit der Forderung stehen, dass auch Ärmere an bestimmten Feiertagen Almosen zu geben hätten.

Kapitel 32 behandelte die Nachteile der *superbia*, wobei die Verkündigung auch passende Bibelstellen bringen sollte, von denen Paulinus einige mitteilte. Diese sind kurze Stellen gegen den Zorn, gegen *fornicatio* und *adulterium*, gegen den Meineid und die Verleumdung, die man aus dem Gedächtnis zitieren könne: „Im Zorn tut der Mensch nicht das, was Gott recht ist.“ Oder: „Wer den Nächsten heimlich verleumdet, den bring ich zum Schweigen [spricht der Herr].“¹³⁵

In Kapitel 19, in dem Paulinus die negativen Auswirkungen auflistete, die die *superbia* und die *cupiditas* über die Menschen brächten, meinte er, dass dies nur eine Auswahl von den Fallstricken des Teufels und den Schritten der heiligen Demut sei. Diese habe er erwähnt, damit Erich seine Untergebenen leichter unterweisen (*docere*) könne, auf welche Weise sie diese Fallstricke vermeiden und das Himmelreich erringen könnten.¹³⁶

Außerdem enthielt Kapitel 19, wie Kapitel 32, eine Fülle von Bibelziten zur Verwendung in den Mahnreden. Offenkundig sollte Erich solche auch eigenständig formulieren, wofür Paulinus bloß bruchstückhafte Anregungen lieferte. Wahrscheinlich befand sich darunter nicht Dhuodas Stock, den sie in ihrem *Liber manualis* zur Maßregelung sündiger Untertanen vorschlug. Viel eher hatte Paulinus im Sinn, dass für die Führung eines adeligen Haushalts klar formulierte und nicht unbedingt anlassbezogene Reden nötig seien. So besteht für einige Themen kein aktueller Grund, wie etwa eine bestimmte Sünde oder die Leistung eines Eides.

134 Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis* 31 „Eleemosynam de suo faciat“, ed. Migne 227. Vgl. dazu Kap. 6.

135 Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis* 32, ed. Migne 229f.: *Annuntia, quaeso, tuis, et dicito eis: Quia Deus superbis resistit* [Jak 6, 6]. *Et: Ira viri iustitiam Dei non operatur* [Jak 1, 20]. *Multi se blandos et patientes simulant, et si tempus inveniunt amariores fiunt. Fornicatores et adulteros diiudicabit Deus* [Hebr 13, 4] *in die iudicii. De perjuriis scriptum est: Vir multum jurans non effugiet peccatum nec recedet plaga de domo eius* [Koh 23, 12]. *Detractio fornicatio est animae. Unde Psalmista: Detrahentem secreto proximo tuo hunc persequeris* [Ps 100, 5]. *Discordiam ut Salomon cecinit, detestatur Dominus, dicens: Septimum est quod detestatur anima mea* [Spr 6, 16], *id est qui seminat inter fratres discordiam* [Ibid. 19]. *Hos nulli rei similes iudico nisi diabolo, qui seminavit discordiam inter Deum et hominem.*

136 Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis* 19, ed. Migne 212f.: *Ideo, frater charissime, paucos tibi diabolicæ fraudis laqueos et sanctæ humilitatis gradus descripsi, ut facilius tibi subjectos valeas docere quomodo vel qualiter hos evadant, atque per humilitatem regna coelorum possideant. Et nos si volumus perficere nostri certaminis cursum, et ad æternam beatitudinem pervenire, caveamus in primis cupiditatem malam et superbiam diabolicam, et cum omni humilitate Christi conemur sequi vestigia. Et si quis militans imperatori terreno omnibus jussis ejus obedire decernat, quanto magis militaturus imperatori debet custodire praecepta coelestia?*

In Kapitel 39 meinte Paulinus, Erich möge seinen *domestici* und den ihm Untergebenen befehlen (*praecipere*), nüchtern zu bleiben und dennoch nicht aufgrund ihrer Enthaltung überheblich zu werden. Sie sollten alles „gemäßigt, gerecht, fromm und religiös mit Hilfe Gottes machen“, denn Christus habe sein Blut nicht nur für „uns Kleriker“ vergossen, sondern für alle Menschen. Zudem sei der Lohn des Himmelreichs nicht nur „uns“, sondern allen Laien versprochen, die die Gebote Gottes einhielten. Es ist nicht ganz klar, ob diese Begründung nur an Erich adressiert war oder ob der Graf sie auch an seine Untergebenen weiterleiten sollte. Wahrscheinlich ist Letzteres: Der Hausgeistliche habe die Vermittlung zu übernehmen, und Erich trage die Verantwortung dafür.

Offenbar sah der Patriarch auch eine Gefahr darin, dass Laien davor resignierten, den Geistlichen mit einem tugendhaften Lebenswandel gleichzukommen. Diese Einwände wollte Paulinus ausräumen, indem er die Kleriker und Mönche den Laien gleichstellte.¹³⁷ So nahm er sogar Bezug auf Erichs Kriegerum und verglich es mit dem

137 Paulinus von Aquileia, Liber exhortationis 39 „Praecepta Dei ad omnes Christianos pertinere“, ed. Migne 239 – 242: *Tu autem, frater mi, omnibus domesticis tuis et tibi subjectis praecipe, ut se sobrios exhibeant, et iterum propter abstinentiam in superbiam se non erigant; sed omnia temperate, iuste, pie, et religiose secundum Dei adiutorium faciant: quia non solum pro nobis clericis, sed etiam pro omni genere humano, qui praedestinati sunt ad vitam aeternam, Christus sanguinem suum fudit: nec solum nobis, sed etiam omnibus laicis, ejus ex toto corde praecepta servantibus, regnum coelorum promissum est. Grandis namque confusio est animabus laicorum, qui dicunt: Quid pertinet ad me libros Scripturarum legendo audire vel discere, vel etiam frequenter ad sacerdotes et ecclesias sanctorum recurrere? Dum clericus fiam, faciam ea quae oportet clericis facere. Quare non intelligit, quia panem et vinum, et omnia hujus terrae bona, et regni felicitatem aequaliter vult participare, et aequali labore jugum Christi ferre non vult? Quid prodest talibus una parte in hoc saeculo esse sublimes, et alia prostratos: in una parte fulgere auro et pretiosis vestibus, et in alia miseriis hujus saeculi, et vitiorum caligine occupari? Non sit tibi aliqua sollicitudo de laici habitus persona, quia non est personarum acceptio apud Deum. Similiter enim mandata Dei servantibus laicis coeleste palatium patet, veluti clericis et sanctimoniali habitu praeditis: dum non est Judaeus neque Graecus, non est servus neque liber [Gal 3,28], sed omnia et in omnibus Christus. Quicumque in corpore illius est, magnus est. Insere te ipsum suo sancto corpori, ut sis membrum nobilissimi capitis. Ama ex toto corde caput tuum et membra capitis illius. Quomodo potest manus manui inimica esse, vel pes pedem odisse, vel caetera membra suae juncturae non congaudere? Crescere debent in virum perfectum, in augmentum corporis Christi. Omnis enim clericus et laicus, qui pretioso sanguine Christi redemptus est, qui baptismo Christi tinctus est, debet humiliter ambulare et perseverare in Spiritu sancto: quia nihil prodest Christianum se respondere verbis, et factis negare, dum corruptus est mente et spiritu. De talibus in Evangelio ipsa Veritas dicit: Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei qui in coelis est, ipse intrabit in regnum coelorum [Mt 8,21]. Et in alio loco propheta increpando dicit: populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me [Is 29,13]. Nam civitas si fuerit in una parte munita, et in alia destructa, aditum ad se hostibus praebet. Et navis si fuerit fortiter compaginibus solidata, et unam habuerit tabulam perforatam, aquae fluctibus mergitur in profundum. Omnibus enim laicis, clericis, monachis aequaliter convenit fidem, spem, charitatem, humilitatem habere, et Deo ex toto corde servire: veram confessionem facere, et dignam poenitentiam ageret: quia clementissimus Dominus confugientibus ad poenitentiam ignoscit.*

himmlischen.¹³⁸ Diese Gleichstellung von Laien und Geistlichen vor Gott zeigt, dass der Liber exhortationis kein Fürstenspiegel war, sondern dazu diente, eine eigene, umfassende Laienethik zu konzipieren, wie Hans Hubert Anton erkannte.¹³⁹ Das wird besonders in Kapitel 43 klar, wo Paulinus bemerkt, Erich solle auf Basis seiner Anregungen darauf achten, dass sich weder ein Junger noch ein Alter auf sein Heil oder auf seine Werke verlassen sollte, sondern „wer sich rühmen wolle, rühme sich des Herrn.“¹⁴⁰ Eine solche Aufgabe kam einer pastoralen Unterweisung schon sehr nahe, wie sie eigentlich einem Geistlichen zustand – und wohl auch aktuell durch Erichs Hofgeistliche erfolgte. So finden sich in den Handbüchern der Bischöfe und Priester auch jene Themen und Argumente wieder, die Paulinus in seinem Liber exhortationis dem Grafen Erich ans Herz gelegt hatte. Die Mahnreden von Weltlichen waren thematisch den Predigten der Geistlichen nicht unähnlich.

Freilich darf man bei der Bewertung dieses Befundes nicht vergessen, dass sich Erichs moralische Verantwortung und seine mahnenden Worte auf seine *familia* beschränken und nicht in die anderer Adelliger hineinwirken sollten, um Rivalitäten zu vermeiden. Vor allem aber zählte der Adressat zur Spitze der karolingischen Elite. Ihm wurde ein Buch in die Hand gegeben, mit dem wahrscheinlich weniger Mächtige und Gebildete kaum etwas anzufangen gewusst hätten. Anders als zahlreiche andere *comites et duces* pflegte Herzog Erich Kontakte zur intellektuellen Elite des karolingischen Hofes. Neben Paulinus von Aquileia kannte er auch Alkuin persönlich, den er 796 sogar aufgesucht hatte. Nach diesem Zusammentreffen, über dessen Inhalt man nur Vermutungen anstellen kann, sandte der Angelsachse noch ein Schreiben, in dem er meinte, er hätte ihm vieles über die Beachtung der christlichen Frömmigkeit schreiben können, aber Erich verfüge ohnehin über Paulinus, dessen Ratschläge zu befolgen er ihm empfahl.¹⁴¹ Der Patriarch von Aquileia hatte ebenfalls eine hohe Meinung von Erich. Als dieser 799 starb, widmete er ihm ein eindrucksvolles Gedicht, in dem er deutlich machte, dass der Herzog von Friaul Zeit seines Lebens den höchsten moralischen Ansprüchen genügt hatte.¹⁴² Vergleichbare bayerische Würdenträger

138 Paulinus von Aquileia, Liber exhortationis 19, ed. Migne 213: *Et si quis militans imperatori terreno omnibus jussis ejus obedire decertat, quanto magis militaturus imperatori debet custodire praecepta coelestia?*

139 Anton, Fürstenspiegel 83 f.

140 Paulinus von Aquileia, Liber exhortationis 43 „Perfectio non annis, sed compunctionis demonstratur“, ed. Migne 245 f.: ... *Ideo has similitudines pono, ut nec juvenis nec senex in domo tua de salute sua, vel etiam de operibus suis confidat, sed qui gloriatur, in Domino gloriatur* [1 Kor 1, 31].

141 Alkuin, Epistola 98, ed. Dümmler 142. Vgl. Noble, Secular sanctity 27.

142 Dem Gedicht zufolge hat Erich all das erfüllt, wozu ihn Paulinus noch in seinem Liber exhortationis ermahnt hatte. Vgl. Paulinus von Aquileia, Liber exhortationis 5, ed. Migne 200 f.: *Esto, quaes, quamvis laicus, ad omne opus Dei promptus, pius ad pauperes et infirmos, consolator moerentium, compatiens miseris omnium, largus in elemosynis, memorans evangelicae viduae duo minuta* [Lk 21,] Vgl. Paulinus von Aquileia, De Herico duce (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae Latini aevi Carolini 1, Berlin 1881) 131 – 133, hier 131: *Aecclesiarum largus in donariis, / pauperum pater, miseris subsidium, /*

dürften nur Gerold und sein Nachfolger Audulf gewesen sein. Und auch künftig blieb die pastorale Verantwortung in Wort und Tat vor allem den Eliten vorbehalten.

In der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts hatte Beda Venerabilis seinem Publikum erklärt, dass nicht nur die Bischöfe, Priester, Diakone und die *rectores monasteriorum* zu *pastores* berufen seien, „sondern auch alle Gläubigen, welche ihr (wenn auch kleines) Haus hüten, werden zu Recht *pastores* genannt, sofern sie ihr Haus mit aufmerksamer Fürsorge leiten.“¹⁴³ Diese Stelle hat Hinkmar von Reims in den 860er Jahren in seiner Karl dem Kahlen gewidmeten Schrift *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis* wortwörtlich übernommen, einschließlich der Aufforderung Bedas, der *pastor* solle die *fratres* durch die Speisen des Wortes nähren. An dieser Stelle ergänzte er aber Bedas Text durch die vielfachen Möglichkeiten des Mahnens: *exhortando, increpando, arguendo, corrigendo*.¹⁴⁴

Dass die *potentes* gegenüber ihren Untergebenen die Rolle und die Aufgaben von *pastores* wahrnehmen sollten, ist hinreichend belegt. Ein weiterer Aspekt kam aber in ihrer Rolle als Stellvertreter des Herrschers in den verschiedenen Regionen des Reiches zum Tragen. Als Arn nach seiner Rückkehr aus Mainz im Jahr 813 vor einer bayerischen Versammlung von der wunderbaren und rühmlichen *praedicatio* Karls des Großen berichtete, erwähnte er ausdrücklich, dass sie für all jene, die nicht in die Nähe des Kaisers gelangen konnten, durch die Königsboten vermittelt werden würde.¹⁴⁵ Einige der Mächtigen des Reiches, Bischöfe und Weltliche, wurden demnach auch als Sprachrohr des Kaisers, ihre Mahnungen aber auch ausdrücklich als *praedicatio* verstanden. Das betraf freilich nur jene, die als *missi* ausgewählt worden waren. Nur als solche konnten sie Gleichgestellte ermahnen. Im März 806 wandten sich die *comites* Adalhard, Fulrad, Unruoch und Hroculf in ihrer Funktion als Königsboten in Lüttich an die ortsansässigen Grafen und ermahnten diese: „Widmet eure ganze Energie allem was euer *ministerium* betrifft, ob es den Gottesdienst betrifft, den Dienst für unseren Herren, oder die Errettung und den Schutz des christlichen Volkes.“¹⁴⁶

hic viduarum summa consolatio / erat: quam mitis, karus sacerdotibus, / potens in armis, subtilis ingenio.
Siehe dazu auch Anton, Fürstenspiegel 84.

143 Beda venerabilis, *Homilia evangelii* I, 7 (ed. David Hurst, CCSL 122, *Beda opera*, Pars III/IV, Turnhout 1955) 1–378, hier 49: ... *sed et omnes fideles, qui vel parvulae suae domus custodiam gerunt, pastores recte vocantur, in quantum suae domui sollicita vigilantia praesunt.*

144 Hinkmar von Reims, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis* I, 10, ed. Nachtmann 170f. Ich verdanke Marianne Pollheimer den Hinweis auf dieses Zitat.

145 Schneider, *Proömium* 493: *Ceteros autem per universum regnum positos per suo (!) discipulos, id est per fideles suos misso (!), et dulcissimis monitis ab omni malo castigat abstinere et ad sancta et christiana opera deoque placabilia incitare non desinit, omnesque fideliter in exemplum domini sui ammonens et predicans presents partier absentes, quia omnes secum partier in celesti regno gaudere desiderat.*

146 *Capitula ad missis dominicis comites directa* (ed. Alfred Boretius, MGH *Leges* 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 183 f., hier 184: ... *ut vobis et ex parte domni imperatoris iuberemus et ex nostra parte exhortando precaremur, ut de omni re, quantum ad ministerium vestrum pertinet, tam ex his quae ad Dei cultum quamque ex his quae ad domni nostri servitium seu ad christiani populi salvationem vel custodiam pertinet totis viribus agere studeatis.* Vgl. Mayke de Jong, Charlemagne's Church, in:

Einige der darauf folgenden Bestimmungen beziehen sich auf die korrekte Ausübung ihres Amtes, die mit ähnlichen Schlagworten erläutert wird, wie sie sich auch in einigen zeitgenössischen Predigten finden. Ausdrücklich betonen die vier *comites*, dass es, neben den schriftlichen Verfügungen, auch mündliche Anweisungen gebe, die wahrscheinlich ebenso aus demselben Repertoire von Mahnungen schöpften.¹⁴⁷ Hier zeichnet sich eine Vielzahl an Kommunikationsweisen der Königsboten bei der Ausführung ihres Amtes ab. Sie reicht von mündlichen Instruktionen bis zu schriftlichen Vorgaben, vom Verlesen der *capitula* zu eigenständigen moralischen Mahnreden, von der Beobachtung kaiserlicher Befehle zur Erläuterung dieser Vorgaben.¹⁴⁸ Im Zuge der Wiedervereidigung von 811 sollten die Betroffenen z. B. auch über Inhalt und Tragweite dieser Verpflichtung gegenüber dem Kaiser aufgeklärt werden.

2.6 Frauen und das Wort

In den 790er Jahren verfasste Alkuin einen Brief an Aethelthryth, Äbtissin von Ely und Mutter von Aethelred, König der Northumbrier. Darin forderte sie der Angelsachse auf, ihre Untergebenen mit großem Eifer zu instruieren (*instruere*), mit Worten zu ermahnen (*admonere*) und durch *exempla* zu unterrichten (*erudire*).¹⁴⁹ Wie die Bischöfe und Priester wird auch die Äbtissin zur Furchtlosigkeit angehalten: *Noli propter hominis terrorem tacere*, schreibt er und fügt, wie auch bei den anderen, das Zitat des zweiten Briefes des Paulus an Timotheus hinzu. Öffentlich (*publice*) solle sie die Sünder an den Pranger stellen, damit die übrigen Angst bekämen. Die einen solle sie mit dem Geist der Sanftmut ermahnen (*admonere*), die anderen mit dem Hirtenstab scharf tadeln (*corripere*). Sie solle dabei überlegen, was wem zukäme. Der Kreis jener, die dabei unterwiesen werden sollten, umfasste Alte und Junge, Männer und Frauen. Wahrscheinlich waren damit eher ihr Konvent und ihr adeliger Haushalt gemeint.

Aber der Unterweisung durch Frauen waren Grenzen gesetzt, die einst schon Paulus gezogen hatte. In seinem ersten Brief an Timotheus hatte der *egregius praedicator* eine klare Linie vorgegeben: „Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, dass sie über einen Mann herrscht; sie soll sich still verhalten.“¹⁵⁰

In den Libri Carolini setzte sich Theodulf von Orléans mit diesem Thema zur selben Zeit auseinander, in der Alkuin seinen Brief an Aethelthryth verfasste. In einem langen Kapitel, das sich nicht bloß auf den Timotheus-Brief stützte, wandte er sich dagegen,

Charlemagne. Empire and Society, ed. Joanna Story (Manchester 2005) 103–135, hier 107. McKitterick, Charlemagne 218.

¹⁴⁷ Reinhard Schneider, Zur rechtlichen Bedeutung der Kapitularientexte, in: Deutsches Archiv 23 (1967) 273–294, hier 278.

¹⁴⁸ Capitulare de iustitiis faciendis 13, ed. Boretius 177. Vgl. Kap. 6.

¹⁴⁹ Alkuin, Epistola 79, ed. Dümmler 121.

¹⁵⁰ 1 Tim 2, 11 f.

dass Kaiserin Irene beim Zweiten Konzil von Nicea 787 den Vorsitz geführt hatte.¹⁵¹ Theodulf zeichnete demnach kein vorteilhaftes Bild der Frau als Teilnehmerin am öffentlichen Diskurs. Dagegen gab er seine ablehnende Haltung auf, wenn eine *materfamilias* die *domestici* durch Worte und *exempla* unterrichtete. Es sei eben eine andere Sache, Geistlichen *inutilia* in einer öffentlichen Synode zu lehren. Während nämlich eine Frau, die ihre *domestici* ermahnt, ihren eigenen Fortschritt und den der ihr Anvertrauten zu erreichen versucht, würde die andere *in conventu* allein ihrer Lust auf eitles Lob und Anmaßung nachgehen.¹⁵²

Das von Theodulf erwähnte Zugeständnis entspricht der starken Stellung der Frau im intellektuellen Leben der Karolinger, aber auch bei den Angelsachsen, wofür eine Frau wie Aethelthryth stand. So bezeichnete Alkuin die Schwester Karls, Gisela, als *femina verbipotens* und meinte damit nicht nur ihre hohe Bildung.¹⁵³ Und über Leoba, die Äbtissin von Bischofsheim, wurde sogar geschrieben, sie sei sehr oft von Karl dem Großen an den Hof gerufen worden, wo sie einerseits Königin Hildegard mit Wort und Beispiel zur Seite stand. Da sie in der Heiligen Schrift sehr bewandert und großzügig in Ratschlägen war, diskutierte sie andererseits sogar mit den *principes*, den *proceres* und den Bischöfen am Hof über das Wort des Lebens und über die kirchliche Gesetzgebung.¹⁵⁴

Freilich handelte es sich dabei um die Beschreibung einer Heiligen, die eine Verwandte des Bonifatius gewesen war und deren Lebensbeschreibung der Erbauung von Nonnen diene. Aber in den späten 830er Jahren, in denen der Text entstand, berief sich sein Verfasser Rudolf von Fulda ausdrücklich auf Augenzeugenberichte von nicht weniger als vier (namentlich genannten) Nonnen.

Janet Nelson erwähnt eine Vision der Heiligen, die ihre Rolle als „Predigerin“ besonders unterstreicht. Demnach sah die Äbtissin eines Nachts einen purpurnen Faden, der aus ihrem Mund kam. Als sie versuchte, ihn herauszuziehen, hatte er kein Ende und als ihre Hand den Faden nicht mehr zu halten vermochte, wickelte sie ihn zu

151 Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini) III, 13 (ed. Ann Freeman, MGH Concilia 11, Supplementum 1, Hannover 1998) 385: *XIII. Quia mulier in synodo docere non debet, sicut Herena in eorum synodo fecisse legitur.*

152 Opus Caroli regis contra synodum III, 13, ed. Freeman 389: *Aliud est enim matremfamilias domesticos verbis et exemplis erudire, aliud antestitibus sive omni ecclesiastico [ordini] vel etiam publicae synodo quedam [inutilia] docentem interesse, cum videlicet ista, quae domesticos exhortatur, eorum et suum in commune adipisci cupiat profectum, illa vero in con[ventu] ventosae tantum laudi et solius arrogantiae ambiat appetitum.* Vgl. Valerie L. Garver, Learned women? Liutberga and the instruction of Carolingian women, in: Lay Intellectuals in the Carolingian World, ed. Patrick Wormald/Janet L. Nelson (Cambridge 2007) 121–138 hier 135 f.

153 Vgl. dazu Janet L. Nelson, Women and the word in the earlier middle ages, in: dies., The Frankish World, 750–900 (London/Rio Grande 1996) 199–221, hier 209.

154 Rudolf von Fulda, Vita Leobae 18 (ed. Georg Waitz, MGH SS 15, 1, Hannover 1887) 118–131, hier 129. Vgl. dazu Nelson, Women and the word 210. Siehe auch Marie Anne Mayeski, „Let women not despair“: Raban Maurus on women as prophets, in: Theological Studies 58 (1997) 237–253, hier 246–248.

einem Ball zusammen.¹⁵⁵ Da sie die Bedeutung dieser Erscheinung erfahren wollte, holte sie anonym über eine ihrer Schwestern den Rat einer alten Nonne ein, von der man wusste, dass sie die Gabe der Prophetie besaß. Nach deren Deutung symbolisierte der Faden die Lehre der Weisheit, die aus ihrem Herzen durch das *ministerium* ihrer Stimme hervorkam. Der Ball bedeute das Mysterium der göttlichen Lehre, welche durch ihren Mund rollen würde, was mit dem Predigen gleichgesetzt werden könne.¹⁵⁶

Leobas Lehrtätigkeit beschränkte sich auf den königlichen Hof und auf ihren Konvent, so wie es bei Aethelthryth gewesen sein dürfte. Dies waren die Spielräume, die hervorragenden Frauen, meist mit exzellenten Verbindungen zum Hof, eingeräumt wurden, und die auch Theodulf in den Libri Carolini berücksichtigt hatte. Man darf dennoch den Einfluss der Frauen in der Lehre dieser Zeit nicht zu gering einschätzen. Allerdings mussten bei der Teilnahme am öffentlichen Diskurs strenge Regeln eingehalten werden. In den Annales Fuldenses wird zum Jahr 848 von einer gewissen Thiota berichtet, die das genaue Datum des Weltenendes zu kennen behauptete und es den Leuten predigte (*praedicare*). Deshalb hatte sich eine große Gruppe von Männern und Frauen, ja sogar von Priestern um sie geschart. Ihre Anhänger bezeichneten sie als *magistra*, die Annalen nennen sie allerdings eine *pseudoprophetissa*, die sich vor einer Versammlung von Bischöfen verantworten musste. Sie wurde öffentlich ausgepeitscht, berichten die Annalen, da sie sich das *ministerium praedicationis* unangemessen (*inrationabiliter*) angeeignet und *contra morem ecclesiasticum* ausgeübt habe.¹⁵⁷ Dieser außergewöhnliche Bericht verurteilte also nicht das öffentliche Sprechen einer Frau an sich, sondern nur den Inhalt, den sie verkündete. Das Datum des Weltenendes war ihr nicht von Gott gegeben worden, wie sie verkündet hatte, sondern von einem ungenannten *presbyter*, beschieden die Annalen.

Frauen, die lehrten, fand man am Hof, im Konvent, meistens aber in der Familie, wie Dhuoda, die Gemahlin Bernhards von Septimanie, die für ihren Sohn Wilhelm in den frühen 840er Jahren einen Liber manualis zusammenstellte. Dieses Handbuch ist ein einzigartiges Zeugnis für eine schreibende Frau der Karolingerzeit. Allerdings gibt es auch andere vergleichbare zeitgleiche Quellen. Régine Le Jan hat diesbezüglich auf die Briefe des Desiderius von Cahors verwiesen.¹⁵⁸ Die Vita des Desiderius von Cahors

¹⁵⁵ Rudolf von Fulda, Vita Leobae 8, ed. Waitz 125.

¹⁵⁶ Rudolf von Fulda, Vita Leobae 8, ed. Waitz 125: 'Illi, inquit, haec ostensa sunt, cui merito sanctitatis et sapientiae talia congruent, quoniam multis profutura est tam verbo praedicationis quam bonae operationis exemplo. Filium enim quod per os eius ex visceribus prodiit doctrina sapientiae est vocis ministerio ex illius corde procedens. Quod autem manum implevit, hoc significant, quod omnia quae ore docuerit operibus exaequabit. Porro globus, qui volvendo conficitur et rotunditate sui volubilis est, mysterium exprimit verbi divini, quod per os actusque praedicantium volvitur et nunc per activum humiliate, nunc per dilectionem Dei exaltat ...'

¹⁵⁷ Annales Fuldenses a. 848 (ed. Friedrich Kurze, MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum 7, Hannover 1891) 36 f.

¹⁵⁸ Régine Le Jan, The multiple identities of Dhuoda, in: Ego Troubles. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages, ed. Richard Corradini/Matthew Gillis/Rosamond McKitterick/Irene van Renswoude (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 16, Wien 2010) 211–219, hier: 212.

erwähnt zahllose Briefe seiner Mutter Herchenfeda und gibt drei davon wieder, in denen sie ihren Sohn ermahnt, Gott zu lieben und zu fürchten, dem König gegenüber loyal zu sein, die Nächsten zu lieben und sich von bösen Taten fernzuhalten.¹⁵⁹ Das sind genau die Themen, die auch Dhuoda in ihrem Buch behandelte.

Ohne Zweifel kam den Müttern in der Ausbildung und Unterweisung ihrer Kinder eine besondere Rolle zu, wenngleich in den Quellen oft nur allgemein von den *parentes* die Rede ist. Jonas von Orléans betonte in seinem Traktat *De institutione laicali*, dass die Unterweisung über die Trinität und über die Taufe von den Eltern erfolgen müsse.¹⁶⁰ Die wahre Liebe der Eltern solle sich mehr auf spirituelle und weniger auf körperliche Weise zeigen, meint er an einer anderen Stelle,¹⁶¹ wobei er auch einräumte, dass liebende Worte bei der Unterweisung oft nicht reichen würden. Manchmal seien auch Schläge notwendig.¹⁶² Vielleicht lag hier die Quelle für Dhuodas Empfehlung an Wilhelm, bei der Ermahnung der Untergebenen auch Schläge zu verwenden.

In dem in Bayern um 800 kompilierten *Sermo* des Pseudo-Bonifatius wird deutlich zum Ausdruck gebracht, dass die Eltern ihre Söhne über die Sittenreinheit und die Furcht vor Gott belehren sollten (*erudire*), damit diese nicht stehlen, huren, sich betrinken und unrecht handeln würden.¹⁶³ In einem weiteren *Sermo* mit dem Titel „*De abrenuntiatione baptismo*“ wird betont, dass die Söhne unterwiesen werden sollten, Gott zu fürchten. Ähnliches gelte für die Familie.¹⁶⁴ Zudem sollte den *fili* und *filioli* das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis beigebracht werden (*tradere*).¹⁶⁵ In *Sermo* 3 wird der Verantwortungsbereich auf die Nachbarn ausgeweitet. Nicht nur den Söhnen solle die Gottesfurcht gelehrt werden, „damit nicht irgendetwas durch eure Nachlässigkeit Gott verloren gehe“, sondern auch die Nachbarn sollten zum guten Handeln ermutigt werden.¹⁶⁶

All diese Aufgaben übernahm Dhuoda für ihren Sohn im *Liber manualis*, in dem sie sich selbst als *ortatrix*¹⁶⁷ oder als *ordinatrix* bezeichnete.¹⁶⁸ Als *ordinatrix* tat sie –

¹⁵⁹ Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi cc. 9–11 (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 4, Hannover 1913) 548–602, hier 569 f.

¹⁶⁰ Jonas von Orléans, *De institutione laicali* 1, 8 (ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 106, Paris 1851) 122–278, hier 135.

¹⁶¹ Jonas von Orléans, *De institutione laicali* 2, 14, ed. Migne 192.

¹⁶² Jonas von Orléans, *De institutione laicali* 2, 14, ed. Migne 192.

¹⁶³ Pseudo-Bonifatius, *Sermo* 3 (ed. Jacques Paul Migne, PL 89, Paris 1850) 843–872, hier 849: ... *parentes filios suos erudiant in omni castitate et timore Dei, non consentientes illis nec furari, nec fornicari nec inebriari nec aliquid iniuste agere* ...

¹⁶⁴ Pseudo-Bonifatius, *Sermo* 15, ed. Migne 870: *Filios docete ut Deum timeant, familiam similiter*.

¹⁶⁵ Pseudo-Bonifatius, *Sermo* 15, ed. Migne 870: *Orationem Dominicam et Symbolum tenete, et filiis vestris tradite et filiis vestris, quorum in baptismo fidei iussores exstitistis*. Vgl. dazu Concilium Arelatense a. 813, c. 19, ed. Werminghoff 252.

¹⁶⁶ Pseudo-Bonifatius, *Sermo* 5, ed. Migne 852 f.: *Filios vestros docete, ut Deum timeant: familiam vestram similiter, ne aliquid per vestram negligentiam Deo pereat; nec non et omnes vicinos exhortemini, ut benefician* ...

¹⁶⁷ Dhuoda, *Liber manualis* 1, 7 und 4, 8, ed. und übers. Thiebaux 68 f. und 148 f.

vergeblich, wie sich zeigen sollte – ihr Bestmögliches, um Wilhelms *qualitas temporalium* zu ordnen, solange er in *militia actuali* lebte. Ihre Tätigkeit als *ortatrix* war durch ihre mütterliche Sorge um ein tugendreiches Leben und um sein Seelenheil geprägt. Damit glich ihre Aufgabe in gewisser Weise jener der Priester, deren *exemplum praedicationis* sie ihm zu folgen empfahl.¹⁶⁹

Im Allgemeinen hielt sich Dhuoda in ihrem Buch aber im Hintergrund. Sie bot ihrem Sohn – wohl mit Hilfe eines Klerikers – einige biblische Persönlichkeiten als Identifikationsfiguren an, wählte aber für sich selbst kein biblisches Rollenmodell.¹⁷⁰ Hier verbarg sich aber nicht eine intelligente Frau vor der Übermacht männlicher Ansprüche, die Welt des Geistes allein zu beherrschen, sondern sie bezeugte ihren Respekt vor anderen Frauen. An einer Stelle bezeichnete sie sich nämlich selbst als *inter dignas vivens indigne*, als Unwürdige, die unter Würdigen lebt.¹⁷¹ Dhuoda war auch nicht ganz ohne Vorbilder. Als sie Wilhelm von der zweiten, der spirituellen Geburt, erzählt, verweist sie auf Maria, die Mutter des Knaben Celsus, und auf Augusta, die Mutter des heiligen Symphorianus, eines Bürgers von Autun, „und wie diese Frauen Mütter für ihre Söhne waren, bei deren erster Geburt und bei der zweiten Geburt in Christus.“¹⁷² Ohne Zweifel wollte sie eine dieser Mütter sein und dabei auch all jene Anstrengungen auf sich nehmen, die sie im Zusammenhang mit den „spirituellen“ Eltern erwähnte, wobei sie die einzige karolingische Autorin war, die das Thema der spirituellen Geburt überhaupt mit einem natürlichen Elternteil in Verbindung brachte.¹⁷³ „Es gibt viele [Eltern, *Anm. d. Verf.s*] – damals, und heute, und immer – die durch das Evangelium, sagt er, und durch die Lehre der heiligen Predigt oder durch das Beispiel eines Umgangs durch gute Werke nicht aufhören, täglich in der heiligen Kirche Söhne zu zeugen.“¹⁷⁴ Tatsächlich unterwies Dhuoda ihren Sohn sowohl in Glaubensinhalten als auch in moralischen Belangen. Ihre Tätigkeit konnte durchaus als *admonitio* aufgefasst werden, so wie sie Alkuin einigen Weltlichen nahegelegt hatte. Im Gegensatz zu Alkuin und Paulinus schloss Jonas von Orléans in seinem

168 Dhuoda, *Liber manualis* 7, 1, ed. und übers. Thiebaux 190f. Zum Bedeutungsinhalt vgl. Nelson, Dhuoda 113.

169 Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, ed. und übers. Thiebaux 118f.: *Ipsi sunt via per quorum praedicationis exemplum, ad coelestem cum studio operis boni fiducialiter tendimus patriam.*

170 Vgl. Nelson, *Women and the word* 206.

171 Dhuoda, *Liber manualis*, prologus, ed. und übers. Thiebaux 46 f.

172 Dhuoda, *Liber manualis* 7, 3, ed. und übers. Thiebaux 192 f. Vgl. Katrien Heene, *The Legacy of Paradise. Marriage, Motherhood and Woman in Carolingian Edifying Literature* (Frankfurt/Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1997) 154 f., mit weiteren Literaturangaben.

173 Vgl. z. B. Ps.-Bonifatius, *Sermo* 7, ed. Migne 857, mit Bezug auf Joh 3, 4–8, ohne Erwähnung der leiblichen Eltern; Dhuoda dagegen verwendete 1 Kor 4, 15–16 mit Anspielung auf sich selbst. Siehe dazu Heene, *The Legacy of Paradise* 155.

174 Dhuoda, *Liber manualis* 7, 3, ed. und übers. Thiebaux 192 f.: *Et multi tunc et nunc et semper, per Evangelium, inquit, et doctrinam sanctae praedicationis, vel exemplum conversationis operum bonorum, cotidie in sancta Ecclesia non desinunt generare filios.* Vgl. Augustinus, *Confessiones* IX, 8, 17 (ed. Pius Knöll, CSEL 33, Prag/Wien/Leipzig 1896) 210, wo er über die zwei Geburten durch seine Mutter spricht.

Traktat für den *comes* Matfrid Frauen bei der pastoralen Unterweisung *in domibus* ein, wenn er die Befugnisse der Unterweisungen dem verheirateten Paar zusprach.¹⁷⁵

Wie Janet Nelson betont, war es den Frauen im Frühmittelalter durchaus möglich, das Wort zu ergreifen. Aber sie wurden dabei, mehr als Männer, von einer von Männern dominierten Umgebung beobachtet. Die Vorstellung von Frauen, die auch in der Öffentlichkeit ihre Stimme erhoben, war de facto zwar nur begrenzt möglich, aber nicht ausgeschlossen. Bei der Stilisierung spätantiker Märtyrerinnen konnte der einen oder anderen von ihnen sogar die Eigenschaften eines „Predigers“ angedichtet werden. Der Kompilator der Salzburger Sermonessammlung hat wohl aus diesem Grund in seiner Überarbeitung der *Passio Caeciliae* im Gegensatz zur Vorlage mehrfach von den Predigten der Caecilia gesprochen. So seien die beiden Brüder Tiburtius und Valerianus *per praedicationem sanctae Caeciliae* zum Christentum bekehrt worden. Nachdem sie vom Präfekten Almachius mit vielen anderen Christen gefangengenommen worden waren und gezwungen werden sollten, den heidnischen Göttern zu opfern, hielt sie vor ihren *concives et confratres* wieder *praedicationes*, um sie zur Standhaftigkeit zu ermahnen.¹⁷⁶ Von der Märtyrerin Lucia berichtet der Kompilator, sie habe den Umstehenden von der *virtus Domini* gepredigt (*praedicare*) und den Untergang Diokletians und den Tod des Maximianus angekündigt.¹⁷⁷

Karl der Große und einige Ratgeber an seiner Seite haben neue Rollen für die Frauen als Erzieherinnen für die Kinder und Untergebenen geschaffen, wie Janet Nelson betont.¹⁷⁸ Durch die Überarbeitung von einigen *Passiones* wurde diesen neuen Rollen eine würdige Vergangenheit verliehen.

* * *

Es waren unterschiedliche Personenkreise, die ihre Stimmen erhoben, um zu predigen. Von den Erzbischöfen über die Bischöfe, Äbte, manchmal auch Mönche bis hin zu den Priestern wurde zu unterschiedlichen Anlässen gepredigt. Obwohl zum Großteil Geistliche predigten, waren Mahnreden auch bei den Weltlichen verbreitet. Das galt sowohl für den karolingischen Hof als gesellschaftliches Zentrum, an dem der Kaiser sein Wort erhob, als auch für kleinere Personenverbände, in denen die *patres familiarum* die moralische Verantwortung trugen, und reichte bis hin zu Frauen, die bei der

¹⁷⁵ Jonas von Orléans, de institutione laicali 2, 16, ed. Migne col. 197.

¹⁷⁶ *Passio Caeciliae* brevior, siehe Anhang 2, S. 445. Zur *Passio Caeciliae* vgl. Cécile Lanéry, Nouvelles recherches d'hagiographie arnobienne: la Passion de Cécile (BHL 1495), in: *Parva pro magnis munera. Études de littérature latine tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, ed. Monique Goullet (Instrumenta Patristica et mediaevalia 51, Turnhout 2009) 533–559.

¹⁷⁷ *Passio Luciae* brevior, siehe Anhang 2, S. 449: ... *et quamdiu voluit adstantibus virtutem domini praedicavit et Diocletianum de regno eiectum et Maximinianum mortuum nuntiavit* ... *Passio sanctae Luciae virginis et martyris* (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 2, ND Hildesheim/New York 1978) 107–109, hier 109: ... *quamdiu voluit allocuta est ad turbas, dicens: Annuncio vobis pacem datam ecclesiam Dei, Diocletiano de regno suo eiecto et Maximiniano hodie mortuo*.

¹⁷⁸ Nelson, Gender, memory and social power 194.

Erziehung ihrer Kinder die moralischen Grundlagen erläuterten und sie für das Leben in einer christlichen Gesellschaft vorbereiteten.¹⁷⁹

Es war ein weitgespanntes Netz, das um 800 auf bereits bestehende Strukturen aufbauen konnte und das man stetig zu erweitern, vor allem aber zu verdichten suchte. Im Unterschied zu vielen früheren Generationen hatte Karl der Große in der *Admonitio generalis* die *correctio* und die *admonitio* des *populus christianus* zur Angelegenheit des Königs erklärt, wie Mayke de Jong betont.¹⁸⁰ Damit verhalf er dem Predigen aber auch zu einer neuen Qualität. Denn nun konnten die bereits vorhandenen Kanäle der Verbreitung des göttlichen Wortes auch verstärkt dazu genutzt werden, politische Inhalte bis in die kleinsten sozialen Einheiten, in die Familien, zu verbreiten.¹⁸¹ Wenn sich der fränkische König selbst als *praedicator* stilisierte, wurde nicht nur den Inhalten und dem Medium an sich, sondern auch den Predigern selbst größere Autorität verliehen. Das erforderte jedoch eine ausgezeichnete Ausbildung und moralische Kontrolle jener, die dazu aufgefordert waren, zu predigen.

179 Zu Laien als Prediger im Missionsfeld vgl. von Padberg, *Inszenierung religiöser Konfrontationen* 226–233.

180 De Jong, *Penitential State* 116f.

181 Unter Ludwig dem Frommen wird die Verbreitung der Abschrift der *Admonitio ad omnes regni ordines* schriftlich dokumentiert, Vgl. Patzold, *Epicopus* 142f.

3 Orte des Predigens

Der klassische Ort der Predigt war, anlässlich der Messen an Sonn- und Feiertagen, die Kirche. Hier versammelte sich der *populus*, um die Predigt seines Bischofs oder Priesters zu hören. Tatsächlich gab es aber weit mehr Anlässe und Orte, um zu predigen, wie in diesem Kapitel gezeigt werden soll. Das Netz moralischer Unterweisungen war in den Kirchenprovinzen weit gespannt und dicht geknüpft. So vermochten die Bischöfe den Einzelnen zu unterschiedlichen Anlässen, an unterschiedlichen Orten und in verschiedenen sozialen Zusammenstellungen anzusprechen. Das war auch ein großer Vorteil, um bedeutsame Informationen – nicht nur religiöser Natur – weiterzureichen oder zu wiederholen und damit gesellschaftlich zu verankern.

3.1 Synoden

In einer Freisinger Traditionsnotiz von 817 wird berichtet, dass Laien und Geistliche unter dem Vorsitz des Bischofs Hitto in einem *sacrum et memorabile concilium* versammelt waren, um zu erörtern und festzusetzen, was Gott gefällig und für die Menschen heilbringend sei.¹ Bei der Erwähnung der *synodus publica* vom 23. Mai 827 tritt Hitto noch aktiver in Erscheinung. Denn dieser Eintrag berichtet, dass der Bischof von Freising mit seinen *parrochiani* eine Synode abgehalten und diesen dabei den Weg des ewigen Heils gezeigt habe, damit sie die *duces* ihrer Schafe sein könnten, *qui regimine illorum subiecti consistunt*.² Beide Beispiele verdeutlichen, dass der Freisinger Bischof nicht nur die von seinem Metropolitan geforderten Diözesansynoden abhielt, sondern auch, dass er zu diesen Anlässen sehr wahrscheinlich predigte.

Bei der Synode von Reibach im Jahr 800 legte der bayerische Episkopat unter dem Vorsitz Erzbischof Arns von Salzburg fest, dass ein jeder Bischof, gemäß der Bestimmungen des Konzils von Chalkedon, zweimal im Jahr eine Kirchenversammlung

¹ TF 389, ed. Bitterauf 330: *Sacrum et memorabile concilium divino nutu in Frigisense congregatum tam proborum vel cunctorum scilicet ecclesiasticorum sub ditione Hittonis episcopi comorantium, praeveniente et subsequente Christi gratia tractare atque instituere quae deo placita sunt et hominibus salubria, contigit namque Otkerum presbiterum ibi interfuisse. Tunc tamen surrexit sonando et suggerando omnibus ad hoc synodo venientibus qualiter ...*

² TF 543, ed. Bitterauf 463f: *Dum venisset Hitto venerabilis antistes ad illo loco nominato Ethingas synodum habere cum suis parrochianis eisque viam vite salutis aeternae ostendere, ut duces esse possint earum ovium qui regimine illorum subiecti consistunt ...* An diesem Tag wurden insgesamt drei Rechtsgeschäfte getätigt. Vgl. auch TF 544, ed. Bitterauf 464 und TF 545, ed. Bitterauf 465. In Cozrohs Codex sind sie nicht hintereinander angeordnet, ein Hinweis darauf, dass bei einer lokalen Ordnung des Codex die Güter an unterschiedlichen Orten der Diözesen waren. Vgl. etwa Oberalting (TF 543) und Eiselsdorf (TF 544), das eine südwestlich, das andere nordwestlich von Freising.

abhalten solle.³ In der dem Erzbischof von Salzburg zugesprochenen *Instructio pastoralis* wird diese Bestimmung ein wenig ausführlicher zum Ausdruck gebracht. Die Bischöfe dürften demnach nicht vernachlässigen, einmal im Jahr zur Metropolitansynode zu kommen. Sie selbst aber sollten zweimal im Jahr, und zwar zu Beginn der Quadragesima und am ersten Oktober, Synoden mit ihren Priestern abhalten.⁴ Diese Bestimmungen stellten für das Frankenreich nichts Außergewöhnliches dar und so betont der Prolog zur Synode von Reibach auch, dass Karl der Große über Sintpert von Neuenburg-Augsburg der Versammlung der Bischöfe Texte gesandt habe, in denen das in Aachen und Frankfurt Besprochene berichtet wurde und was den bayerischen Bischöfen nun als Grundlage für ihre Reflexionen dienen sollte.⁵

Tatsächlich lässt sich vereinzelt nachweisen, dass Diözesansynoden in Bayern zweimal im Jahr abgehalten wurden. Die erste greifbare Synode nach Reibach ist jene von Freising im September 804.⁶ Die Kenntnis dieser Diözesansynode ist allein dem Umstand geschuldet, dass die beiden Priester Erchanheri und Heriuuini an diesem Tag Güter an Freising schenkten.⁷ Es ist daher vor allem dem ausgezeichneten Quellenstatus von Freising zu verdanken, dass die Forschung auch über weitere Synoden in dieser Diözese informiert ist.⁸ Zwischen 800 und 835, dem Todesjahr Bischof Hittos von Freising, sind allein aus den Freisinger Traditionen über ein Dutzend Diözesansynoden bekannt, darunter die undatierte Versammlung von 817 und die vom Mai 827. Die meisten der erwähnten Versammlungen werden dabei als *synodus publica* bezeichnet.⁹

3 Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense a. 800, c. VI (1) (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 205–219, hier 208. Vgl. Steffen Patzold, Die Bischöfe im karolingischen Staat. Praktisches Wissen über die politische Ordnung im Frankenreich des 9. Jahrhunderts, in: Staat im frühen Mittelalter, ed. Stuart Airlie/Walter Pohl/Helmut Reimitz (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 11, Wien 2006) 133–162, hier 157. Vgl. Daniel Carlo Pangerl, Die Metropolitanverfassung des karolingischen Frankenreiches (MGH Schriften 63, Hannover 2011) 206–208.

4 *Instructio pastoralis* 13, ed. Étaix 121; vgl. Patzold, Bischöfe im karolingischen Staat 157. Zur Verpflichtung des Klerus, bei den Synoden zu erscheinen, vgl. Hartmann, Synoden 421. Siehe auch Esders/Mierau, Klerikereid 83 f., mit weiteren Belegen.

5 Vgl. den Prolog ediert von Albert Werminghoff, Zu den bayerischen Synoden am Ausgang des achten Jahrhunderts, in: Festschrift Heinrich Brunner zum siebzigsten Geburtstag dargebracht von Schülern und Verehrern (Weimar 1910) 39–55, hier 43 und 46 f. Dass Synoden zwei Mal im Jahr zusammen-treten sollen, ist schon bei Bonifatius und Chrodegang bezeugt.

6 Zu bayerischen Diözesansynoden vor 800 siehe z. B. TF 23, ed. Bitterauf 51 f., eine *publica synodus* (Freising, 17. Mai 765); TF 65, ed. Bitterauf 91–93: *synodus* (Freising, 30. März 774) ... *quod erat V. feria ante pascha in qua chrisma conficitur* ... Vgl. dazu Ernest Vykoukal, Les examens du clergé paroissial à l'époque carolingienne, in: Revue d'histoire ecclésiastique 14 (1913) 81–96, hier 88, Anm. 3.

7 TF 200a, ed. Bitterauf 192 f. (16. September 804).

8 Vgl. TF 181, ed. Bitterauf 172 f., in der eine Schenkung an Freising während der Synode von Reibach erfolgte.

9 Vgl. aber z. B. TF 389, ed. Bitterauf 329 f.: *sacrum concilium*. Zu den Bezeichnungen und vor allem dazu, dass eine *synodus* auch als *placitum* bezeichnet werden konnte, vgl. Geneviève Bührer-Thierry, Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie. Les Églises de Bavière et de Souabe, 876–973 (Paris 1997) 78–83.

Allein ein Treffen vom 19. Oktober 819 wird *magnus et universalis synodus* genannt, eine Bezeichnung, die eigentlich eine, sogar der Provinzialsynode übergeordnete, Versammlung meint. Weitere Belege, dass sich eine solche an diesem Tag tatsächlich ereignet hat, sind allerdings nicht zu finden.

Die aus den Freisinger Traditionen bezeugten Diözesansynoden verdeutlichen, dass der Freisinger Bischof wohl tatsächlich zweimal im Jahr eine Versammlung einberufen hat, wobei die erste Synode des Jahres meist im Mai anberaumt worden ist.¹⁰ Eine zweite Synode folgte entweder im September¹¹ oder Oktober¹², wobei hier durchaus unterschiedliche Gründe vorliegen konnten, den Herbsttermin jeweils in einem anderen Monat anzuberaumen. Im Fall des relativ späten Oktobertermins von 819 könnte etwa der Feldzug gegen Liudewit ausschlaggebend gewesen sein,¹³ der ohne Feindberührung im September endete, wie ein Schreibervermerk in einer hagiographischen Handschrift bekannt gibt.¹⁴ Bemerkenswert ist jedenfalls, dass die Synoden durchwegs nach Quadragesima und nach den Kalenden des Septembers abgehalten, also die Vorgaben der *Instructio pastoralis* nicht genau beachtet wurden.

Der bevorzugte Ort der Synoden der Diözese Freising im Mai war Eching bei Neufahrn, das keine 15 km südlich von Freising an der Römerstraße liegt,¹⁵ für die Synoden im Herbst wird durchgehend Freising selbst als Versammlungsort angegeben.

Die Dauer der Versammlungen konnte durchaus variieren. Nach einem zeitgenössischen *Ordo* dauerte eine Diözesansynode fünf Tage lang, wobei die ersten drei Tage vor allem von liturgischen Handlungen bzw. von Beten und Fasten bestimmt waren.¹⁶ Das war auch eine gängige Praxis bei den großen Konzilien dieser Zeit, etwa

10 TF 293, ed. Bitterauf 253 f. (Freising, 1. Mai 809); TF 339, ed. Bitterauf 289 f. (Eching, 15. Mai 815); TF 417, ed. Bitterauf 356 f. (Freising, 10. Mai 815); TF 437, ed. Bitterauf 376 (Eching, 24. Mai 820), vielleicht auch schon TF 436, ed. Bitterauf 374 f. (22. Mai 820), wo von dreitägigen Verhandlungen die Rede ist; vgl. Esders/Mierau *Klerikereid* 130 f. TF 543, ed. Bitterauf 463 f. (Eching, 23. Mai 827); TF 561 u. 562, ed. Bitterauf 482 f. (Eching, 12. Mai und 19. Mai 828).

11 TF 200a, ed. Bitterauf 192 f. (Freising, 16. September 804); TF 571, ed. Bitterauf 489 (Freising, 20. September 828).

12 TF 349, ed. Bitterauf 298 f. (Freising, 2. Oktober 815); TF 384 und 385, ed. Bitterauf 326 f. (Freising?, 21. Oktober 817); TF 426, ed. Bitterauf 364–366 (19. Oktober 819); TF 602 und 603, ed. Bitterauf 515 f. (Freising, 10. und 11. Oktober 830); TF 389, ed. Bitterauf 329 f. von 817 nennt ein *concilium* und eine *synodus*, weist aber keine Tagesdatierung auf.

13 Vgl. dazu Wolfram, Salzburg, Bayern, Österreich 207–209.

14 TF 426, ed. Bitterauf 364–366. Zum Schreibervermerk vgl. Brüssel, Koninklijke Bibliotheek Ms. Lat. 8216–18, fol. 291r.

15 Vgl. TF 339, ed. Bitterauf 289 f. (15. Mai 815); TF 437, ed. Bitterauf 376 (Eching, 24. Mai 820); TF 543, ed. Bitterauf 463 f. (Eching, 23. Mai 827). TF 561 und 562, ed. Bitterauf 482 f. (12. Mai 828 und 19. Mai 828). Land in Eching besaß Freising schon zur Zeit Arbeos, vgl. TF 81, ed. Bitterauf 103 f. TF 367, ed. Bitterauf 313: in der Kirche des Hl. Johannes übergibt ein Edler seine Besitzungen: stattgefunden in Eching (21. Oktober 816); TF 584, ed. Bitterauf 500 (22. Juni 829): Der Kleriker Isangrim schenkt seinen Besitz zu Eching. Weitere Rechtsgeschäfte in Eching: TF 564, 565, 566, ed. Bitterauf 484 f. (16. Juni 828); TF 455, ed. Bitterauf 388 f.

16 *Ordo* 30, 12, ed. Schneider 594.

in Reims und in Mainz im Jahr 813.¹⁷ Der *Ordo Romanus qualiter concilium agatur*, einer jener Ordines, die für das Frankenreich am Beginn des 9. Jahrhunderts als beispielgebend erachtet werden können, gibt für eine Provinzialsynode zunächst die Dauer von drei Tagen an, wobei nach diesem Triduum durchaus auch noch weitere Verhandlungstage folgen konnten.¹⁸

Über die Freisinger Verhältnisse ist wenig bekannt, da zwar mehrere Rechtsgeschäfte an einem Tag während der Synode bezeugt sind, selten aber solche, die sich an zwei, noch dazu weiter auseinander liegenden Tagen ereigneten. Dies ist allein für den Mai 828 der Fall. Während dieser Diözesansynode in Eching erfolgte jeweils eine Schenkung am 12. und am 19. des Monats – sie währte also mindestens acht Tage lang!¹⁹ Das ist – was zumindest die „offiziellen“ Daten der Kirchenversammlungen betrifft – eine ungewöhnlich lange Dauer, die vielleicht auch durch Christi Himmelfahrt bedingt war. Darüber hinaus trat eine *sancta synodus* im Juni desselben Jahres noch ein weiteres Mal zusammen. Für den 16. Juni 828 sind nämlich drei Rechtsgeschäfte während einer weiteren Synode in Eching überliefert.²⁰ Am 24. Mai, Pfingstsonntag, hatte sich Hitto jedoch in Freising aufgehalten, somit ist gesichert, dass es zwei längere, getrennte Versammlungen in diesem Sommer gegeben hat, die von Cozroh selbst als *synodus* bezeichnet wurden.²¹

Es ist wahrscheinlich kein Zufall, dass dieses außergewöhnlich lange Treffen auf Diözesanebene in jenem Sommer stattfand, in dem Ludwig der Fromme zwar ein *placitum* in Ingelheim einberief, aber keine Reichsversammlung, die einzuberufen der Kaiser bisher noch nie verabsäumt hatte.²² In den beiden Jahren zuvor und im ersten Halbjahr 828 hatte sich im Reich viel Bedrohliches ereignet. In der *marca Hispanica* wütete bereits seit 826 ein Aufruhr, dem die karolingischen Oberbefehlshaber nicht beikamen. Im Südosten stießen die Bulgaren bis nach Pannonien vor. Im Norden wurde der frankenfreundliche König der Dänen von seinen Gegnern aus dem Land vertrieben, und am Mittelmeer befürchtete man Angriffe von sarazenischen Flotten

17 Concilium Remense a. 813 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 253–257, hier 254, und Concilium Moguntinense a. 813, ed. Werminghoff 259. Vgl. Martin Klöckener, Eine liturgische Ordnung für Provinzialkonzilien aus der Karolingerzeit. Der „*Ordo Romanus qualiter concilium agatur*“ des Cod. 138 der Dombibliothek Köln, liturgiegeschichtlich erklärt, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 12 (1980) 109–182, hier 154, mit weiteren Beispielen. 18 *Ordo* 30, ed. Schneider 305–315. Vgl. Klöckener, Eine liturgische Ordnung 153–155. Der Text wird ca. zwischen 790 und 816 datiert. Von drei Tagen geht auch der wahrscheinlich in Salzburg verfasste *Ordo* 30, ed. Schneider aus. Siehe unten.

19 TF 561 und 562, ed. Bitterauf 482 f. (Eching, 12. und 19. Mai 828). Vgl. Sierck, Festtag und Politik 278.

20 TF 564, 565 und 566, ed. Bitterauf 484 f.

21 TF 563, ed. Bitterauf 483 f.

22 *Annales regni Francorum* a. 828, ed. Kurze 174 f. Dieses Treffen war hauptsächlich mit dem anstehenden Marschbefehl von Lothars und Pippins Armeen gegen die Spanische Mark befasst. Vgl. zu den Ereignissen 828 und 829 grundlegend François L. Ganshof, Am Vorabend der ersten Krise der Regierung Ludwigs des Frommen, in: *Frühmittelalterliche Studien* 6 (1972) 39–54.

gegen Korsika und Sardinien. Was die militärischen Auseinandersetzungen in Spanien und Pannonien betrifft, wurden die verantwortlichen Oberbefehlshaber, sowohl Hugo, Graf von Tours, und Matfrid, Graf von Orléans, als auch Balderich, der *dux* von Friaul, am Reichstag zu Aachen im Februar 828 verurteilt und ihrer *honores* verlustig erklärt, was zu einigen Spannungen führte. Darüber hinaus waren auch schlechte Ernten zu verzeichnen. François Ganshof spricht in diesem Zusammenhang von einem „unbehaglichen Gefühl“, von „herrschender Nervosität“ und von „Unzufriedenheit“, die diese Zeit prägten. Dass Ludwig keinen Reichstag im Sommer 828 einberief, verdeutlicht nicht nur die Probleme, die er hatte, diesen Ereignissen zu begegnen, sondern das Ausbleiben dieses Treffens deutet auch auf „chaotische Zustände“ dieser Zeit hin.²³ Im Winter 828 informierten Ludwig und Lothar ihre *fideles* sogar, dass sie zwar ein Treffen geplant hatten, dieses durchzuführen sei aber durch den Lauf der Ereignisse nicht möglich gewesen.²⁴

In Anbetracht der Ereignisse dieser Periode kommt der Diözesansynode in Freising eine bedeutsame Rolle zu. Sie verdeutlicht, dass das Unbehagen dieser Jahre nicht nur die Eliten am Hof, sondern auch regionale Funktionsträger erfasst hatte. Es war Zeit, sich zu beraten, um bestehende Probleme zu lösen und sich für anstehende vorzubereiten. Der Kaiser berief für 829 ausgesuchte Erzbischöfe aus dem Reich zu vier Synoden in Mainz, Paris, Lyon und Toulouse ein. Obwohl der bayerische Metropolit mit seinen Suffraganen nicht in der *Epistola generalis* aufscheint,²⁵ scheint der bayerische Episkopat, einschließlich Hitto von Freising, doch dort anwesend gewesen zu sein.²⁶

Ohne Zweifel wurden 828 im regionalen Rahmen die Ereignisse im Karolingerreich debattiert und über die moralischen Verfehlungen gesprochen, die zu den Verwerfungen innerhalb der höchsten Kreise des Reiches geführt hatten. Dass dabei gepredigt wurde, ist sehr wahrscheinlich. Allein die Evangelienpassagen, die zu Christi Himmelfahrt und dem darauf folgenden Sonntag nach dem Reichsevangeliar gelesen wurden, passten vorzüglich zum Thema.²⁷

In einer Salzburger Handschrift, die heute in Wolfenbüttel aufbewahrt wird, und die um 820 geschrieben und zusammengestellt wurde, findet sich ein *Ordo* für eine

23 Ganshof, *Am Vorabend* 41. Mayke the Jong, *The Penitential State* 148ff. Zur Bedeutung dieser großen Versammlungen vgl. Janet L. Nelson, *Charles the Bald* (London/New York 1992) 50. Siehe auch Timothy Reuter, *Assembly politics in western Europe from the eighth century to the twelfth*, in: *The Medieval World*, ed. Peter Linehan/Janet L. Nelson (London 2001) 95 – 129, und Airlie, *Talking heads*.

24 Hludowici et Hlotarii *epistola generalis* (Dec. 828) (ed. Alfred Boretius/Viktor Krause, *MGH Leges* 2, *Capitularia regum Francorum* 2, Hannover 1897) 3 – 6, hier 4. Vgl. Ganshof, *Vorabend der ersten Krise* 43, mit Anm. 17.

25 Hludowici et Hlotarii *epistola generalis*, ed. Boretius/Krause 5, bzw. *Concilia quattuor anni 829* (ed. Albert Werminghoff, *MGH Leges* 3, *Concilia aevi Carolini* 2, 2, Hannover/Leipzig 1908) 596 – 680, hier 597. Zur Synode von 829 vgl. Patzold, *Episcopus* 149 – 168.

26 *De Conciliis Tolosano, Lugdunensi, Moguntinensi a. 829* (ed. Albert Werminghoff, *MGH Leges* 3, *Concilia aevi Carolini* 2, 2, Hannover/Leipzig 1908) 601 – 605, hier 604. Vgl. Ganshof, *Vorabend der ersten Krise* 47 und 50.

27 Mk 16, 14ff. und am darauf folgenden Sonntag Joh 15, 26 – 16, 4.

Diözesansynode, der wahrscheinlich unter Erzbischof Arn von Salzburg verfasst wurde.²⁸ Dieser Ordo erlaubt einen Einblick in den Verlauf einer solchen Synode. Demnach solle die Versammlung zum ersten Sonntag im Oktober einberufen werden, wobei der Archipresbyter oder der Archidiacon für die Quartiere Sorge tragen sollte.²⁹ Nachdem die Teilnehmer ihre Unterkünfte bezogen haben, versammeln sie sich zur Vesper, die vor Sonnenuntergang angesetzt wird.³⁰ Kurz danach treten alle wieder *ad vigilias defunctorum* zusammen, deren Abfolge genauer beschrieben wird. Unter anderem werden auch Lesungen aus drei Sermones des Augustinus und aus einem Brief des Hieronymus angeordnet.³¹ Der Bischof soll zum Vorlesen einzelne Priester bestimmen, die dabei offenbar zugleich auch geprüft werden.³² Am nächsten Morgen, nach erneuten Gebeten, finden von der dritten bis zur sechsten Stunde die Verhandlungen statt, deretwegen man sich eigentlich versammelt hat. Dabei wird aus der Heiligen Schrift, den *canones* und dem *Liber pastoralis* Gregors des Großen *vel quodcumque instituerit pontifex* gelesen.³³

Von der sechsten bis zur neunten Stunde feiern der Bischof und die Priester einzeln Messen.³⁴ In der neunten Stunde singt ein vom Bischof bestimmter Priester die öffentliche Messe. Dieser Ablauf wiederholt sich, mehr oder weniger, in derselben Form an den ersten drei Tagen der Versammlung.³⁵ Am 5. Tag solle aber der Bischof selbst die Messe halten. Zu dieser Gelegenheit wird auch erwähnt, dass der Bischof öffentlich vor einer großen Menge, sowohl vor *ecclesiastici*, als auch vor *seculares*, predigen solle.³⁶ Dabei sollen die anwesenden Laien vom Bischof und von den Priestern ermahnt werden, für 14 Tage sexuell enthaltsam zu leben und zu fasten. Nach

28 Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Guelf. 532 Helmst., fol. 121r-121v. Ordo 30, ed. Schneider 119 (Einleitung) und 591–594 (Edition). Zur Handschrift vgl. Bischoff, Südostdeutsche Schreibschulen 2, 148f.; Hubert Mordek, Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta (MGH Hilfsmittel 15, München 1995) 952–957.

29 Ordo 30, 1, ed. Schneider 592. Siehe Anm. 12, mit den Oktoberterminen der bekannten Synoden der Diözese Freising

30 Ordo 30, 2, ed. Schneider 592.

31 Ordo 30, 4, ed. Schneider 592f. Bei den Texten handelt es sich um Passagen aus Augustinus, Tractatus in evangelium Ioannis 25, 19 (ed. Jacques P. Migne, PL 36, Paris 1841) 1379–1976, hier 1606; und Hieronymus, Epistola 60: Ad Heliodorum epitaphium Nepotiani (ed. Isidor Hilberg, CSEL 54, Wien 1910) 548–575, hier 563.

32 Ordo 30, 4, ed. Schneider 593. Vgl. dazu Patzold, Bildung und Wissen 388.

33 Ordo 30, 8, ed. Schneider 593. Vgl. auch *ibid.* c. 9, ed. Schneider 593: *Et ita demum per singulos dies suadeantur, ut avaritiae malum fugiant, caveant ab omni penitus mali digneque conversentur in ecclesia Christi.*

34 Ordo 30, 10, ed. Schneider 593f.

35 Ordo 30, 11, ed. Schneider 594.

36 Ordo 30, 12, ed. Schneider 594: *V autem feria dominus pontifex temperius celebretur missarum sollemnia secundum consuetudinem Romanae ecclesiae, praedicetque publice coram omni multitudine tam ecclesiasticos quamque et seculares ...*

einer vom Bischof gestifteten Mahlzeit sollen sich die Teilnehmenden dann auf den Heimweg machen.³⁷

Dieser Synodalordo skizziert in Umrissen, wie eine bayerische Diözesansynode in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts abgelaufen sein könnte. Ohne Zweifel ist dieser Text jedoch bearbeitet und thematisch ergänzt worden. Einige Passagen stellen nämlich einen lehrhaften Kommentar dar. Das beweist schon die Überschrift des Textes, in der der ursprüngliche, schlichte Titel *Ordo synodalis* durch folgende Bemerkungen ergänzt wurde: „welchen die Griechen *yperberetehon*, die Unsrigen aber, nämlich die Austrasier und zum Teil die Neustrier, der Autorität des Hl. Bonifatius und den Unterweisungen der katholischen orthodoxen Väter folgend ‚Gedenken der Brüder‘ nennen. Das *vulgus promissuum* seinerseits nennt das nach den Eigenheiten seiner Sprache *kameina missa*.“³⁸ Bei dem Punkt des *Ordo*, an dem festgehalten wird, der Bischof solle dann namentlich einen Priester nennen, der die *lectiones* lesen solle, fügte ein Bearbeiter eine persönliche Notiz hinzu. Seiner Meinung nach sollten dabei die Kenntnisse der Priester geprüft und verbessert werden.³⁹

Der thematische Schwerpunkt des Totengedächtnisses, das als Grund der Versammlung im Titel erwähnt wird, könnte auf das spezifische Interesse des Bearbeiters zurückzuführen sein. Doch ist eine kurze Notiz über eine bayerische Provinzialsynode aus dem Jahr 805 überliefert, die mit *de orationibus vel aelemosinis pro defunctis agendis* tituliert ist.⁴⁰ Es ist durchaus vorstellbar, dass das Thema dieser Provinzialversammlung die darauf folgenden Diözesansynoden bestimmte, wobei der Ablauf einer dieser Versammlungen als Grundlage für den *Ordo* oder dessen Bearbeitung aus der Weissenburger Handschrift diente.

Ein solches Vorgehen ist durchaus bezeugt. So überliefert eine bayerische Handschrift vom ersten Viertel des 9. Jahrhunderts die sog. *Capitula Bavarica*, die in der älteren Literatur auch als *Concilium Baiuvaricum* angesehen und in die Zeit des

³⁷ *Ordo* 30, 12, ed. Schneider 594.

³⁸ Vgl. Schneider, Einleitung zum *Ordo* 30, 120: *quem Graeci yperberetehon, nostri autem, id est Austriaci et ex parte Niustriaci secundum auctoritate beati Bonifacii et instituta catholicorum patrum orthodoxorum commemorationem fratrum vocant, vulgus autem promissuum secundum idioma linguae ipsorum kameina missa*.

³⁹ *Ordo* 30, 4, ed. Schneider 593: ... *et hoc meae parvitate visum fuerat propter ipsorum disciplinam et emendationem institutum*. Vgl. dazu auch Patzold, *Bildung und Wissen* 388.

⁴⁰ *Concilium Baiuvaricum* a. 805, mense maio (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, *Concilia aevi Carolini* 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 233. Vgl. Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit* 148 f. Dieser Text findet sich in München, BSB, Cod. lat. 6244, fol. 146v (Südbayern, Anfang 9. Jh.), in der neben der Dionysio-Hadriana auch die „*Exhortatio ad plebem christianam*“ (144v-146r) in lateinischer und althochdeutscher Sprache überliefert wird. Vgl. Günter Glauche, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Die Pergamenthandschriften aus dem Domkapitel Freising*: Bd. 1. Clm 6201–6316 (Wiesbaden 2000) 78 f. Zur „*Exhortatio*“ vgl. Elias Steinmeyer, *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler* (Berlin 1916) 49–51. Auch die zweite bekannte Überlieferung dieses Textes stammt aus dem ersten Viertel des 9. Jahrhunderts aus Bayern. Es handelt sich dabei um Kassel, Universitätsbibliothek, LMB 4° Ms. 24. Siehe dazu Bischoff, *Südostdeutsche Schreibschulen* 2, 185.

Bonifatius datiert worden sind.⁴¹ Tatsächlich handelt es sich bei diesem Text aber um Capitula, die auf eine sonst unbekannte bayerische Provinzialsynode zurückgehen und zunächst für die Verkündung anlässlich einer Diözesansynode zugeschnitten worden sind. In der vorliegenden Form wurden sie jedoch erneut überarbeitet, um anlässlich des Gedenktages eines lokalen Heiligen vorgetragen zu werden.⁴²

Man wird aber den tatsächlichen Ablauf einzelner Diözesanversammlungen nur annähernd bestimmen können. Es ist durchaus vorstellbar, dass Hitto bei seinen Diözesansynoden die jüngsten Bestimmungen einer Provinzialsynode verlesen und anstehende Probleme zur Diskussion gestellt hat. Auf alle Fälle war die Belehrung der Priesterschaft und die Predigt vor derselben und vor den anwesenden Laien ein fester Bestandteil dieser Versammlungen.

Während Hitto bei seinen Diözesansynoden selbst die Reden führte und seinem Publikum predigte, war er während der Provinzialversammlungen nur ein Bischof unter mehreren, die den Predigten ihres Metropoliten zuhörten. Bayerische Provinzialsynoden sind seit den Synoden von Reibach, Freising und Salzburg aus dem Jahr 800 mehrfach bezeugt. So trat etwa im Mai 805 eine *sancta synodus episcoporum atque abbatum ceterorumque ecclesiasticorum virorum de provintia Baioariorum* an einem nicht bezeichneten Ort zusammen.⁴³ Für 806 ist ein *publicus conventus episcoporum seu etiam presbiterorum* in Regensburg unter dem Vorsitz Arns von Salzburg nachweisbar.⁴⁴ Mitte Dezember desselben Jahres trafen einander in Altötting erneut die *missi domni imperatoris Arn et Otulfus necnon et ceteri episcopi, abbates, comites atque iudices*, ob es sich dabei aber um eine Provinzialsynode handelte, ist unklar.⁴⁵ Und am 16. Jänner 807 fand eine Provinzialsynode in Salzburg statt, wo über den Kirchenzehnt verhandelt wurde.⁴⁶ Da die Provinzialsynoden abwechselnd an den Diözesansitzen der einzelnen Suffragane bzw. am Metropolisansitz stattfinden sollten, spricht nichts dagegen, dass die Synode von 805 in Freising tagte, wo sie von der Forschung auch meist verortet worden ist. Für das Jahr 804 ist zwar eine größere Versammlung geistlicher Würdenträger anlässlich eines Rechtstreits zwischen dem Kloster Tegernsee und Freising und der Einweihung der neuen Kirche bezeugt, sie wird aber weder als *synodus* oder ähnlich bezeichnet, noch wird der bayerische Episkopat vollständig angeführt.⁴⁷ In der Forschung wird aber auch diese für den 16. Juni 804 bezeugte Versammlung in Tegernsee als Provinzialsynode angesprochen.⁴⁸

41 München, BSB, Clm 14410, fol. 83v-85v; vgl. Capitula Bavarica, ed. Pokorný 189–198.

42 Capitula Bavarica, ed. Pokorný 189f.

43 Concilium Baiuvaricum a. 805, ed. Werminghoff 233. Vgl. Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit 148f. Eine Liste der Synoden bei Wolfram, Grenzen und Räume 407, Anm. 12. Vgl. Pangerl, Metropolitanverfassung 208f.

44 TF 231, ed. Bitterauf 213f. Pangerl, Metropolitanverfassung 209f.

45 TF 227, ed. Bitterauf 210f. (15. Dezember 806).

46 TF 248, ed. Bitterauf 224f. Vgl. Concilium Salisburgense (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 234. Pangerl, Metropolitanverfassung 212.

47 TF 197, ed. Bitterauf 187–190. Vgl. Concilium in monasterio Tegernsee habitum, ed. Werminghoff 231–233.

Vor dem 27. September 811 ist eine weitere Provinzialversammlung zu erschließen, denn an diesem Tag befanden sich der bayerische Episkopat, alle Äbte und *comites* und *presbyteri sine numero* in Freising.⁴⁹ Obwohl Nachrichten über weitere Synoden fehlen, ist doch anzunehmen, dass es mehrere gegeben hat, über die keine Nachrichten erhalten sind. Zumindest in den ersten Jahren des 9. Jahrhunderts wurde offenbar versucht, den Rhythmus von jährlichen Treffen des bayerischen Episkopats einzuhalten.

Einen guten Einblick in den liturgischen Ablauf einer Provinzialsynode gewährt der *Ordo romanus* qualiter concilium agatur, der nach Ausweis seines Editors um 800 von einem Redaktor aus dem Umkreis der karolingischen Reformer, vielleicht sogar von Arn von Salzburg, zusammengestellt worden ist.⁵⁰ Der Erzbischof solle die Versammlung an seinem Metropolitansitz zusammentreten lassen, oder an einem Ort, den er in Übereinkunft mit seinen Bischöfen dafür vorgesehen hat.⁵¹ Bevor die Geladenen in der Reihenfolge der Rangordnung in die *ecclesia maior* einziehen, wird das Stundengebet abgehalten.⁵² Im Versammlungsraum wird auf die (hierarchische) Sitzordnung geachtet.⁵³ Die Liturgiefeier des ersten Tages wird mit einer Antiphon eröffnet. Danach erhebt sich der Erzbischof oder ein anderer Bischof *ex senioribus* und lädt die Anwesenden zum Gebet, nach dessen Ende die Litanei folgt. Das Schlussgebet der Litanei wird von einem Bischof gesprochen und von allen mit einem „Amen“ abgeschlossen. Daraufhin nehmen nur die Bischöfe und die Priester Platz, während die übrigen Anwesenden stehen bleiben müssen. Der Diakon tritt nun in die Mitte des Chorraums und verliest einen Text vom Ambo, der offenbar tragbar war. Nach der Ankündigung des Evangeliums liest er daraus und auch aus anderen, nicht näher bezeichneten Texten, vor. Nun folgt die Ansprache des Metropoliten, die er mit dem Rückverweis auf den Gebetsteil am Beginn der Versammlung eröffnet. Er gibt einen Überblick über die Gegenstände der Beratungen und spricht einige im *Ordo* bezeichnete Themen an. Dies sind der Gottesdienst, die kirchlichen Weihen, das korrekte sittliche Verhalten, sowie die sich der Kirche stellenden Bedürfnisse und Anforderungen.⁵⁴ Zur Lösung der anstehenden Fragen und Probleme, so fordert der Text weiter, soll die Lesung von *Canones* oder des *liber officium* dienen. Die nächsten beiden Tage sollen ähnlich verlaufen. Immer wird dabei dem Erzbischof eine Ansprache eingeräumt, die ähnlich wie am ersten Tag strukturiert ist und in der Aufforderung gipfelt, jeder, dem irgendwelche verbesserungswürdigen Zustände bekannt sind, solle

48 Pokorny, Synodalsermo zählt die Versammlung zu den Synoden; vgl. Hartmann, Synoden 148.

49 TF 299, ed. Bitterauf 258f. Pangerl, Metropolitanverfassung 210f.

50 *Ordo* 7, ed. Schneider 45–53 (Einleitung), 56, mit dem Hinweis, der Kompilator des *Ordo* 7 hätte durchaus auch Arn sein können.

51 *Ordo* 7, ed. Schneider 305.

52 Bei Diözesansynoden wurde davor eine Messe gefeiert. Siehe dazu Klöckener, Liturgische Ordnung 119.

53 Klöckener, Liturgische Ordnung 120–122.

54 Klöckener, Liturgische Ordnung 138–140. Vgl. dazu Arns Synodalsermo, ed. Pokorny 90–94.

diese inmitten der Versammlung vortragen.⁵⁵ Nach der Rede des Metropoliten solle er nun auch Ermahnungen an die Versammelten richten. Am dritten Tag ist wieder eine Ansprache des Metropoliten vorgesehen, die ähnlich aufgebaut sein soll, wie jene der beiden Vorträge. Nun fordert er jedoch die Teilnehmer auf, eventuell Einwände gegen das Verhandelte vorzubringen, dann folgen die Beschlussfassung und eine Reihe von Orationen, die schließlich im Schlussegen münden.

Der Text entstand um 800, sehr wahrscheinlich im heutigen französischen Raum, war aber schon sehr früh weit verbreitet. Im bayerischen Raum ist der Ordo zwar nicht handschriftlich überliefert, er wurde aber von Arn von Salzburg redigiert.⁵⁶ Diese Überarbeitung zeigt, welche Bedeutung der Salzburger Erzbischof der Predigt während einer Provinzialsynode beigemessen hatte.

In Salzburg wurde nämlich die Vorlage im Wesentlichen um drei zusätzliche Ansprachen ergänzt. Zunächst an der Stelle, an der die Vorlage die vorangehende sehr kurze Ansprache (Nr. 8) über die göttlichen Geheimnisse, die kirchliche Disziplin und weitere notwendig erscheinende Themen noch einmal kurz skizziert (Nr. 9). Anstelle der kurzen Inhaltsangabe bietet der Salzburger Text einen sehr langen Vortrag, der sich mit den Verpflichtungen eines Bischofs und der anderen Kleriker auseinandersetzt. Als Basis dieser Ausführungen dienten sowohl Isidors *De ecclesiasticis officiis*, seine *Etymologiae* und *Sententiae*, als auch einige Briefe Alkuins, die dem Salzburger Erzbischof in einer Sammlung aus den ersten Jahren des 9. Jahrhunderts vorlagen.⁵⁷

Während die Vorlage am zweiten Tag kurz anmerkt,⁵⁸ der Bischof solle nach seiner Ansprache mahnen, wie am Tag zuvor, setzt die Salzburger Version erneut zu einer längeren *allocutio* an.⁵⁹ Als Vorlage dienten wieder Briefe Alkuins aus der Sammlung des Wiener Codex 808, darunter vor allem die *Epistolae* 173 und 185.⁶⁰ In ähnlicher Weise wurden auch die Überarbeitungsschritte für den dritten Tag vorgenommen.⁶¹ Insgesamt verdeutlicht diese Salzburger Version, welchen Stellenwert Arn den Predigten im Rahmen einer Provinzialsynode zugemessen hat. Alle drei Reden setzen sich

⁵⁵ Klöckener, Liturgische Ordnung 147 – 148.

⁵⁶ Es handelt sich dabei um Ordo 7B, ed. Schneider 329 – 342. Die älteste Handschrift stammt aus der 2. Hälfte des 9. Jh.s.: Vatikan, Biblioteca Apostolica, Vat. Lat. 7701. Vgl. die Angaben bei Schneider (ed.), *Ordines* 329. Was die Auflistung des Teilnehmerkreises im Ordo 7 betrifft, gibt es sogar eine Parallele zu dem kurzen und fragmentarischen Bericht über die bayerische Provinzialsynode von 805. Vgl. dazu *Concilium Baiuvaricum* a. 805, ed. Werminghoff 233, mit Ordo 7, ed. Schneider 305. Siehe auch Klöckener, Liturgische Ordnung 116, Anm. 45.

⁵⁷ Ordo 7B, 9, ed. Schneider 333 – 336. Bei der Handschrift handelt es sich um Wien, ÖNB, Cod. lat. 808.

⁵⁸ Ordo 7, 16, ed. Schneider 311: *Post allocutionem ammoneat episcopus ut supra, ut de divinis scripturis tractent inter se.*

⁵⁹ Vgl. Ordo 7B, 16 und 17, ed. Schneider 337 – 339. Die Salzburger Version zieht dabei also Nr. 16 und 17 der Vorlage zusammen.

⁶⁰ *Epistola* 173, ed. Dümmler 286; *Epistola* 185, ed. Dümmler 310. Der Editor des Textes (Schneider 337, Anm. 16) erklärt an dieser Stelle zwar, dass hier mehrere Briefe rezipiert worden sind, weist sie im Einzelnen aber nicht aus.

⁶¹ Ordo 7B, 22 und 23, ed. Schneider 339 – 341.

mit dem moralischen Verhalten der Bischöfe und der Kleriker auseinander, also mit einem Thema, das sowohl von den Ordines als auch von den Konzilien am Anfang des 9. Jahrhunderts verhandelt wurde.

Es ist allerdings unklar, ob diese drei Predigten tatsächlich anlässlich einer Provinzialsynode öffentlich vorgetragen wurden. Es handelt sich dabei wohl eher um eine Vorlage, um eine Orientierungshilfe, die Arn vielleicht für seinen Neffen und Nachfolger als bayerischer Metropolit, Adalram, hat zusammenstellen lassen. Denn es ist anzunehmen, dass anlässlich dieser Versammlungen neben den obligatorischen moralischen Themen auch auf neue Konzilsbeschlüsse oder Kapitularien bzw. auf allgemeine, die gesamte Diözese betreffende Themen eingegangen wurde, was in den Ordines auch vorgesehen war.⁶² Eine solche Modell-Predigt von einer bayerischen Provinzialsynode wurde von Rudolf Pokorny herausgegeben und besprochen.⁶³ Sie ist in einer Handschrift überliefert, deren Kern zwar in Augsburg geschrieben worden ist, die sich aber bereits in der Spätzeit Adalwins (792–816/17) in Regensburg befunden haben muss. Denn zu dieser Zeit wurde der Synodalsermo von einer Regensburger Hand nachgetragen.⁶⁴

Die Predigt wurde von Erzbischof Arn von Salzburg anlässlich einer Provinzialsynode gehalten, wobei der überlieferte Text sehr wahrscheinlich eine Überarbeitung erfahren hat. Denn, während der erste Teil in persönlicher Rede formuliert wurde (1. Person Plural), ist der zweite in unpersönlicher Form gehalten (3. Person Singular, ut-Sätze) – es handelt sich wohl um nachträglich angefügte Passagen, die aber durchaus vom Verfasser des ersten Teils selbst eingetragen worden sein könnten.⁶⁵

Inhaltlich setzt der Text das Rundschreiben Karls des Großen vom November 805 um,⁶⁶ das in einer etwas modifizierten Reihenfolge kopiert und manchmal auch ergänzt wurde.⁶⁷ An einer Stelle wird sogar direkt auf die Anordnung des Kaisers verwiesen und dabei erwähnt, dass dieser Punkt schon früher gemeinsam beschlossen worden sei, womit ein Hinweis auf ältere Statuten, nämlich auf die von Reisbach 800, gegeben ist.⁶⁸

Im zweiten, wohl nachträglich eingefügten Teil, geht der Text auf spezifische bayerische Missstände ein, wenn es sich etwa darum handelte, sich der strengen Fastenaufgaben zu entziehen, die dem Sünder als Buße aufgetragen worden waren. Offenbar hatten einige Grundherren und Besitzer von Kirchen ihren Priester unter

⁶² Vgl. etwa Ordo 7, 9, ed. Schneider 309.

⁶³ Pokorny, Synodalsermo 379–394. Die Edition findet sich auf S. 390–394.

⁶⁴ München, BSB, Clm 14422, fol. 138r–140r. Zur Datierung siehe Bernhard Bischoff, Die südost-deutschen Schreibschulen 1, 17 f. Vgl. Pokorny, Synodalsermo 381, mit Anm. 6 und 7.

⁶⁵ Pokorny, Synodalsermo 382.

⁶⁶ Siehe dazu Pokorny, Synodalsermo 383–386. Vgl. dort auch die fünf von Pokorny analysierten Sinnabschnitte.

⁶⁷ Pokorny, Synodalsermo 384.

⁶⁸ Pokorny, Synodalsermo 385. Darüber hinaus zeigt sich, dass dieser Text auf einer Provinzialsynode vorgetragen worden ist, wie der Synode von Reisbach. Die Zuhörerschaft einer Diözesansynode berät den Bischof nur und beschließt nichts gemeinsam. Vgl. Pokorny, Synodalsermo 387 f., mit Anm. 28.

Druck gesetzt, einem selbst, dem Büsser, zu befehlen, an diesem Tag trotz Verbots Fleisch zu essen und Wein zu trinken. Der Priester aber sollte dafür eine Messe lesen und Psalmen singen.⁶⁹

Wie die meisten anderen Bestimmungen des Textes richtete sich auch diese auf das Fasten, betraf aber unmittelbar nur begüterte Grundherren. Das Fasten wurde dabei nicht allein als Instrument der Buße verstanden, sondern auch im Zusammenhang mit einer drohenden Hungersnot. Denn die Bittgebete an diesen Tagen sollten u. a. das Ende der Unfruchtbarkeit des Landes, die Abwendung der drohenden Hungersnot und das Ende der unbeständigen Witterung, sowie der an manchen Orten grassierenden Seuchen erwirken.⁷⁰ Sogar die Aufforderung im zweiten nachträglich eingefügten Teil des Synodalsermos, die Priester mögen den *populus* mahnen, keine *virī aut feminae aut auguriatrics aut maleficae aut incantatores* aufzusuchen, wird im Zusammenhang mit Tiersterben, einer Seuche, Verletzung oder verschiedenen anderen Ereignissen formuliert und passt somit auch zum Gesamtthema.⁷¹

Im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts waren es vor allem die Jahre von 804–806, in denen das fränkische Reich unter einer Hungersnot litt. Obwohl die offiziellen Reichsannalen darüber schweigen, wurde der Ernst der Lage vom Hof durchaus erkannt. In Diedenhofen erließ der Kaiser im Winter 805 ein Kapitular, in dem er etwa gegenseitige Unterstützung einforderte und verbot, Lebensmittel außerhalb des Reichs zu verkaufen.⁷² Bereits im November hatte er seine Fastenbestimmungen erlassen. Darin ordnete er u. a. drei einmalig angesetzte Fastentage außerhalb der ohnehin verpflichtenden liturgischen an.⁷³

In seiner Predigt forderte der Erzbischof von Salzburg jedoch regelmäßige wöchentliche Fastentage während des ganzen Jahres. Für Kleriker den Mittwoch und den Freitag, für die Laien aber den Freitag, „wenn man sie durch Beispiel und Predigt davon überzeugen könne.“⁷⁴ Sehr wahrscheinlich hat Arn diese Predigt, oder zumindest die Teile davon, die sich als ein geschlossener Abschnitt präsentieren, während der Provinzialsynode von Regensburg im Frühjahr 806 gehalten.⁷⁵ Wahrscheinlich sind im Anschluss an seine im persönlichen Stil gehaltene Rede jene Punkte besprochen und beschlossen worden, die dann in 3. Person Singular dem Text nachgetragen worden sind.⁷⁶

⁶⁹ Pokorny, Synodalsermo 382. Vgl. den Missbrauch der Priester durch die Eigenkirchenherren bei Agobard von Lyon.

⁷⁰ Synodalsermo, ed. Pokorny 392.

⁷¹ Synodalsermo, ed. Pokorny 393 f.

⁷² Capitulare missorum in Theodonis villa datum secundum, generale c. 9, ed. Boretius 123.

⁷³ Pokorny, Synodalsermo 385.

⁷⁴ Pokorny, Synodalsermo 385. Vgl. Synodalsermo, ed. Pokorny 393 ... *laici autem, qui voluerint aut quos exemplis vel blandis possimus sermonibus exortare, feria VI ...*

⁷⁵ TF 231, ed. Bitterauf 213 f. Vgl. Pokorny, Synodalsermo 388 f.

⁷⁶ Laut Patzold, Bildung und Wissen 384, Anm. 33, war der letzte Teil des Sermo, ed. Pokorny 393, Z. 39–394, Z. 103 an Landpfarrer gerichtet.

3.2 Predigtreisen

Vom Heiligen Emmeram wird erzählt, dass er „der Fuß des Lahmen und das Auge des Blinden, der Pfleger der Armen, der Vater der Waisen war, der Beschützer der Witwen, der Tröster der Seufzenden“.⁷⁷ Um aber auch alle zu erreichen, die seiner Hilfe bedurften, suchte der Bischof das Volk auf, wie sein Biograph Arbeo von Freising erzählt:

So sehr lag ihm am Herzen, die Schafe des Herrn zu weiden, dass er durch die Städte und Flecken der Gallier, durch die Dörfer und in die Häuser der Gläubigen hin und wieder eilte, und dabei in den Predigten den Weisen die Geheimnisse offenbarte und den Schwachen Milch spendete, und was er mit dem Munde predigte, das bekräftigte er durch sein Beispiel, so dass er von allen geliebt wurde.⁷⁸

Später, als er sich entschlossen hatte sein Bischofsamt in Poitiers aufzugeben, um in Pannonien die heidnischen Awaren zu missionieren, schließlich aber sein pastorales Wirken doch nur westlich der Enns in Bayern entfaltete, ging er ähnlich wie einst in Gallien vor. Drei Jahre lang war er rastlos tätig, berichtet Arbeo, „indem er im Gebiet jenes Fürsten [Herzog Theodo, *Anm. d. Verf.s*] durch Städte und Flecken, durch die Dörfer und in die Häuser der Gläubigen hin und wieder eilte ...“⁷⁹ Die Parallelen der Passagen in der *Vita Emmerami* sind nicht zu übersehen: Während Emmeram in Poitiers als Bischof seine Diözese bereiste, war seine offizielle Funktion in Bayern schon seinem Biographen Arbeo unklar.⁸⁰ Jeglichem Unbehagen, ob der um 770 vielleicht nicht mehr nachvollziehbaren Umstände von Emmerams Wirken in Bayern, begegnete Arbeo aber mit der Parallelisierung seiner pastoralen Tätigkeit in Bayern mit seinen Predigtreisen in Poitiers, wo er deutlich als Diözesanbischof charakterisiert wird.

Der Heilige suchte die Nähe des *populus* und unternahm deshalb Predigtreisen, das galt als wesentliches Merkmal eines Bischofs, der die Verantwortung über den ihm anvertrauten *populus* gewissenhaft wahrnahm. Schon von spätantiken Bischöfen, wie von Caesarius von Arles, sind solche Predigtreisen bekannt.⁸¹ Aber auch merowingische Bischöfe befanden sich mehrfach auf Predigtreisen, wie etwa von Eligius oder

⁷⁷ *Vita Emmerami* 2 (ed. und übers. Bernhard Bischoff, *Leben und Leiden des Hl. Emmeram*, München 1953) 8 f.

⁷⁸ *Vita Emmerami* 2, ed. und übers. Bischoff 8 f.

⁷⁹ *Vita Emmerami* 7, ed. u. übers. Bischoff 16 f.

⁸⁰ Jahn, *Ducatus* 41 f. Vgl. aber Kanon 15 von Nicäa: Bischöfe, Priester und Diakone dürfen nicht von Stadt zu Stadt wandern, sondern sollen, wenn sie das versuchen, zu der Kirche zurückgeschickt werden, wo sie ordiniert wurden.

⁸¹ Vgl. *Vita Caesarii episcopi Arelatensis* I, 50 und II, 20 (ed. Bruno Krusch, *MGH SS rer. Merov.* 3, Hannover 1896) 457–501, hier 476 und 491. Vgl. aber auch Constantius, *Vita Germani episcopi Autissiodorensis* 14 (ed. Wilhelm Levison, *MGH SS rerum Merovingicarum* 7, Hannover Leipzig 1920) 225–283, hier 261: *divinus sermo non solum in ecclesiis verum etiam per trivium, per rura, per devia fundebatur* ... Über die Behauptung Willibalds, dass Bonifatius diese Praxis etabliert hätte vgl. Meens, *Christianization* 212, mit Anm. 9.

Amandus berichtet wird.⁸² Von karolingischen Bischöfen wurde die Predigtreise ohnehin gefordert. Stellvertretend dafür kann Alkuin genannt werden, der in einem undatierten Brief den Patriarchen Paulinus von Aquileia aufforderte, dem Beispiel Christi zu folgen, der in den *civitates*, *castella*, *vici* und *villae* predigte und dabei auch nicht davor zurückschreckte, in die *domus publicanorum vel peccatorum* einzutreten.⁸³

Von eben dieser pastoralen Sorgfalt spricht am 29. Januar 818 der Schreiber Pirhtilo, als er in einer Traditionsnotiz von einer Predigtreise Bischof Hittos von Freising berichtet:

Schließlich, nachdem er als Bischof eingesetzt worden war, besuchte Hitto das (ganze) Bistum und seine Diözese mit sorgfältigster Fürsorge gemäß seiner vom Himmel eingegebenen überaus glühenden Bereitschaft für die Ausübung der Gottesverehrung. Außerdem predigte er vor dem seiner Führung und Leitung anvertrauten Volk und belehrte es über das Reich Gottes. Zudem weihte er Kirchen...⁸⁴

Es ist dies eines der seltenen Beispiele der Erwähnung einer Predigtreise in den Freisinger Traditionen. Sie ist nur überliefert, weil dabei auch ein Rechtsgeschäft abgewickelt worden ist und weil der Schreiber, Pirhtilo, oftmals über Ereignisse informiert, die nicht unbedingt mit dem Rechtsgeschäft in Zusammenhang standen, das eigentlich der Anlass des Schreibens war.⁸⁵ Offenbar wurde der Beginn der Traditionsnotiz vom *presbyter* Cozroh, der die Urkunden in eine neue Ordnung brachte und kopierte, nur unvollständig aufgenommen – „denique“ verlangt eigentlich einige einleitende Worte. Tatsächlich überarbeitete Cozroh zumindest eine Urkunde aus der

82 Vita Eligii episcopi Noviomagensis II, 20 – 22 (ed. Bruno Krusch, MGH SS rerum Merovingicarum 4, Hannover/Leipzig 1904) 635 – 761, hier 711 – 714. Siehe dazu Paul Fouracre, The work of Audoenus of Rouen and Eligius of Noyon in extending episcopal influence from the town to the country in seventh-century Neustria, in: The Church in Town and Countryside, ed. Derek Baker (Studies in Church History 16, Oxford 1979) 77 – 91, hier 80 – 83. Zur Vita Eligii allgemein vgl. Clemens M.M. Bayer, Vita Eligii, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 35 (Berlin/New York 2007) 461 – 524. Vita Amandi episcopi 18 (ed. Bruno Krusch, MGH SS rerum Merovingicarum 5, Hannover/Leipzig 1910) 395 – 485, hier 442 f. Vor allem bei Alkuin wird das Motiv der Predigtreise sehr oft angesprochen vgl. etwa Alkuin, Vita Willibrordi 12 ed. Levison 126: ... *circumiens omnes illius terrae regiones, per urbes, vicos, castella, ubi prius evangelizabat, exhortans omnes* ...

83 Alkuin, Epistola 28 an Paulinus, ed. Dümmler 70: *Aperi tibi celum primum per praedicationis devotionem. Ad exemplum Christi recurre: qui per civitates, castella, vicos, villas evangelizando iter agebat, etiam et domus publicanorum vel peccatorum propter occasionem praedicationis non abhorruit intrare. Spes praemii solatium sit laboris.*

84 TF 392, ed. Bitterauf 332: *Denique sub omni diligente cura secundum ardentissimam erga divini cultus operationem sibi celitus inspiratam voluntatem Hitto ordinatus episcopus episcopatum suamque diocesem circumvit necnon et plebem sibi agendum regendumque commissum praedicans et docens de regno dei videlicet et ecclesias [!] consecrando* ...

85 Abgesehen von hagiographischen Texten, Kapitularien und Konzilsakten ist nur wenig über diese Visitationsreisen der frühmittelalterlichen Bischöfe bekannt. Vgl. Vykoukal, Les examens 81 – 96.

Feder Pirhtilos.⁸⁶ Es ist daher denkbar, dass Cozroh ein Dossier von mehreren Urkunden und damit verbundenen historiographischen Notizen auseinandergenommen hat. Durch diese Eingriffe Cozrohs sind wir deshalb nicht weiter darüber informiert, was Hitto vor seiner Predigtreise unternommen hatte.

Klar ist jedoch, dass sich der Freisinger Bischof im Jänner schon längst auf Reisen befunden hatte. Bereits am 15. Jänner waren Hitto und sein Schreiber in Prittlbach tätig. Am 26. Jänner übergab der Laie Ellanmar ein Bethaus in Velden an der Vils. Vielleicht war damit die in der Urkunde vom 29. Jänner von Pirhtilo erwähnte Konsekration gemeint, denn unmittelbar nach diesem Datum ist keine vergleichbare Nachricht überliefert.

Jedenfalls ist es erneut Pirhtilo, von dessen Hand die zweite vergleichbare Passage über eine Predigtreise des Freisinger Bischofs vom 17. Jänner 816 überliefert ist.

Der ehrwürdige Mann und geliebte Bischof Hitto besuchte jede einzelne Kirche seiner Diözese. Dabei predigte er vor dem ihm anvertrauten Volk und lehrte, bestärkte und unterwies es, so dass es würdig werde, obwohl erst am Ende das Leben des ewigen Glücks und der seligen Unsterblichkeit zu genießen und an der ewigen Seligkeit teilzuhaben. Danach aber fuhr er fort zu seiner Kirche am *Suuindkirha* genannten Ort und dort verblieb er zwei Tage.⁸⁷

In diesem Jahr befand sich Hitto auf einer Predigtreise, die ihn u. a. nach Schwindkirchen führte, wo ihm der Priester Haguno sein Lehen zu Rimbach zurückgab. Der Freisinger Bischof versuchte also, seiner bischöflichen Predigtverpflichtung auch am Land nachzukommen.

Ausgiebiges Predigen in den einzelnen Kirchen seiner Diözese war dem Bischof aber nicht möglich, war er doch meist mit der Predigtstätigkeit in seiner *civitas* befasst. Die Konzilsväter von Arles hatten 813 schon festgelegt, dass der Bischof die Priester und das ganze Volk seiner *parroechia* unterweisen müsste,⁸⁸ in den *parroechiae* sollten aber die Priester dem ihnen anvertrauten Volk predigen.⁸⁹ Durch diese notwendige Aufgabenteilung kam der Frage der Qualifikation der Priester im Besonderen und der Geistlichkeit im Allgemeinen größere Bedeutung zu. Karl der Große hatte auf diesen Aspekt bereits in der *Admonitio generalis* von 789 großen Wert gelegt und später auch

⁸⁶ Vgl. etwa TF 464a und b, ed. Bitterauf 395–397, ein Rechtsgeschäft, das in zweifacher Ausfertigung, von Pirhtilo (464b) und Cozroh (464a), überliefert ist. Cozrohs Version ist die kürzere und überarbeitete Zweitausfertigung.

⁸⁷ TF 353, ed. Bitterauf 302f.: *Profectus quoque vir venerabilis Hitto dilectus antestis per singulas quasque suę diocesis ecclesias sibi populum Dei commissum praedicando, docendo sive etiam necnon confirmando, instruendo et aeternae felicitatis et beatę immortalitatis vitam perfrui et iam licet extremum in sorte aeternae beatitudinis participes esse mereantur. Proinde vero ad suam perrexit ecclesiam in loco nominato Suuindkirha et ibi duos moratus est dies.*

⁸⁸ Concilium Arelatense a. 813, c. 3, ed. Werminghoff 250; vgl. Menzel, Predigt und Predigtorganisation 339.

⁸⁹ Concilium Arelatense a. 813, c. 10, ed. Werminghoff 251; vgl. Menzel, Predigt und Predigtorganisation 340. McKitterick, *The Frankish Church* 83.

Grundlagen für die Prüfung der Priesterschaft entworfen.⁹⁰ Diese Prüfung erfolgte dabei auch in Hinblick auf die Predigt.

Obwohl in beiden Freisinger Traditionen von den Predigten des Bischofs an das Volk die Rede ist, dürften beide also nicht nur die pastorale Verpflichtung Hittos gegenüber dem *populus* zum Thema gehabt, sondern auch zur Kontrolle und zur Instruktio der Priesterschaft gedient haben.

3.3 Visitationsreisen

Hitto unternahm 816 und 818 zwei jener Visitationsreisen, die in den karolingerzeitlichen Konzilien und Kapitularien immer wieder eingefordert wurden, so etwa im Jahr 742 beim sog. Concilium Germanicum,⁹¹ in Soissons 744⁹² oder beim Konzil von 747.⁹³ Das sind Bestimmungen, die auch von Karl dem Großen aufgenommen worden sind. So etwa in seinem ersten Kapitular von ca. 769, also kurz bevor Arbeo die Lebensbeschreibung des hl. Emmeram verfasste,⁹⁴ oder beim Konzil von Arles im Jahr 813, in dem der bekannte Wortlaut, „dass ein jeder Bischof einmal im Jahr seine *parroechia* bereisen solle“ noch einmal übernommen wurde.⁹⁵ Im Konzil von Chalon-sur-Saône

90 Vgl. etwa *Admonitio generalis* c. 82, ed. Glatthaar 234: *Sed et vestrum videndum est, dilectissimi et venerabiles pastores et rectores ecclesiarum Dei, ut presbyteros quos mittitis per parrochias vestras ad regendum, et ad praedicandum per ecclesias populum Deo servientem, ut recte et honeste praedicent.* Vgl. McKitterick, *The Frankish Church* 82. Vgl. auch das Concilium Arelatense a. 813, c. 24, ed. Werminghoff 253: *Ut unusquisque episcopus in sua parroechia presbyteros vel diacones diligenter inquirat ...*

91 Concilium in Austrasia habitum, q. d. Germanicum a. 742, c. 3 (ed. Albert Werminghoff, MGH, *Leges* 3, *Concilia aevi Carolini* 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 1–4, hier 3: *Et quandocumque iure canonico episcopus circumeat parrochiam populos ad confirmandos, presbiter semper paratus sit ad suscipiendum episcopum cum collectione et adiutorio populi, qui ibi confirmari debet.* Vgl. den Wortlaut mit jenem der TF 392. In dieser Bestimmung ist allein der Aspekt der Firmung angesprochen. Nach demselben Konzilsbeschluss soll der Bischof die Priester prüfen, wenn sie am Gründonnerstag (*cena domini*) das Chrisma für die Taufe vom Bischof holen. Vgl. dagegen das Capitulare monasticum von 818/819. Siehe dazu Vykoukal, *Les examens* 87 f.

92 Concilium Suessionense a. 744, c. 4 (ed. Albert Werminghoff, MGH *Leges* 3, *Concilia aevi Carolini* 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 33–36, hier 35.

93 Concilium in Francia habitum a. 747 (ed. Albert Werminghoff, MGH *Leges* 3, *Concilia aevi Carolini* 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 45–50, hier 47: *Statuimus, ut singulis annis unusquisque episcopus parrochiam suam sollicitate circumeat, populum confirmare et plebes docere et investigare et prohibere paganas observationes* Zur Geschichte der Bischofsvisitation Georges Bacrabère, *Visite canonique de l'évêque*, in: *Dictionnaire de droit canonique* 7 (1965) 1512–1594.

94 Capitulare primum a. 769 vel paullo post, c. 7 (ed. Alfred Boretius, MGH *Leges* 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 44–46, hier 45: *Statuimus, ut singulis annis unusquisque episcopus parrochiam suam sollicitate circumeat, et populum confirmare et plebes docere et investigare ... studeat.* Vgl. auch Capitulare Aquisgranense, 801–813, c. 1 (ed. Alfred Boretius, MGH *Leges* 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 170–172, hier 170.

95 Concilium Arelatense a. 813, c. 17, ed. Werminghoff 252: *Ut unusquisque episcopus semel in anno circumeat parrochiam suam. Noverint sibi curam populorum et pauperum in protegendis ac defendendis*

aus demselben Jahr wurden die Aufgaben (und auch Bedrückungen) während dieser Reise angesprochen.⁹⁶ Bei der Synode von Toulouse aus dem Jahr 844 ist von zwei Reisen jährlich die Rede, die nun allerdings auf eine beschränkt werden sollten.⁹⁷ Offenbar wurde diesen Bestimmungen trotzdem nicht immer nachgekommen, denn die Synode von Meaux-Paris 845/846 verurteilte „die tadelnswerte, ja sogar verwerfliche Gewohnheit gewisser Bischöfe, ..., die das ihnen anvertraute Volk selten oder nie in eigener Person“ aufsuchten.⁹⁸

Bei Bischof Hitto von Freising ist zumindest von einer Reise im Jahr auszugehen, was die beiden durch Zufall überlieferten Zeugnisse von 816 und 818 nahelegen. Er entsprach damit den gesetzlichen Vorgaben, was auch die wörtlichen bzw. motivischen Anklänge der beiden kurzen Notizen an die Bestimmungen jener Konzilsbeschlüsse und Kapitularien andeuten, die u. a. genau solche Reisen fordern. So gleicht das *circumire diocesem* bzw. *episcopatum* in der Traditionsnotiz von 818 der Forderung von Arles im Jahr 813, in der von *parroechiam circumire* die Rede ist.⁹⁹ Und wenn der Freisinger Schreiber von Hittos *populus Dei sibi commissus* bzw. genauer von der *plebs sibi agendus regendusque commissus* schreibt, dann entspricht das sowohl der Sprache der Konzilien im Zusammenhang mit der Predigt und anderen Verpflichtungen des Bischofs,¹⁰⁰ als auch jener, die Karl der Große in seinen Kapitularien selbst wählte, wo er etwa vom *populus nobis ad regendum commissus* sprach.¹⁰¹

impositam ideoque, dum conspiciunt iudices ac potentes pauperum oppressores existere, prius eos sacerdotali ammonitione redarguant et, si contempserint emendari, eorum insolentia regis auribus intimetur, ut quos sacerdotalis ammonitio non flectit ad iusticiam regalis potestas ab improbitate coerceat. Vgl. auch das Concilium Parisiense a. 829, c. 16 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 2, Hannover/Leipzig 1908) 605–690, hier 623 f.

96 Concilium Cabillonense a. 813, c. 14, ed. Werminghoff 276: *Cavendum est sane, ne, cum episcopi parroechias suas peragrant, quantam non solum erga subditos, sed erga socios tyrannidem exercent nec, quod absit, cum caritate, sed cum quadam iudiciaria invectione stipendia ab eis exigent. Observandum etiam modis omnibus, ut, si quando eis peragrandae parroechiae necessitas incumbit, in confirmandis hominibus, in inquirendis rebus emendatione dignis, in praedicatione verbi Dei, in lucris animarum potius quam in depraedandis et spoliandis hominibus et scandalizandis fratribus operam dent. Et si quando eis ad peragendum ministerium suum a fratribus aut subditis aliquid accipiendum est, hoc summo opere observare debent, ne quem scandalizent aut gravent. Tanta ergo in hac re discretio tenenda est, ut et verbi Dei praedicator sumptus, ubi proprii desunt, a fratribus accipiat, et idem fratres illius potentia non graventur, exemplo apostoli Pauli, qui, ne quem gravaret, arte et manibus victum querebat.*

97 Konzil von Toulouse, Juni 844, c. 5 (ed. Wilfried Hartmann, MGH, Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859, Hannover 1984) 18–23, hier 21.

98 Konzil von Meaux-Paris, Juni 845 und Februar 846, c. 29 (ed. Wilfried Hartmann, MGH, Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859, Hannover 1984) 61–132, hier 99 f.; vgl. Walter Hellinger, Die Pfarrvisitation nach Regino von Prüm 1, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 48 (1962) 1–116, hier 9.

99 TF 392, ed. Bitterauf 332.

100 Concilium Moguntinense a. 813, c. 8, ed. Werminghoff 262. Vgl. Patzold, Bischöfe im karolingischen Staat 144. Vgl. auch das Concilium Turonense a. 813, c. 4, ed. Werminghoff 287: *Sollicitus studeat unusquisque gregem sibi commissum sacra praedicatione, quid agere quidve vitare debeat, informare. Et ipse episcopus vita, habitu, forma et conversatione sancta suis subiectis exemplum praebeat, ut iuxta*

Ohne Zweifel waren Hittos Reisen zu den einzelnen Kirchen seiner Diözese also von jenen rechtlichen Vorgaben bestimmt. Dabei waren die Bischöfe in die Entscheidung, was und auf welche Weise während der Visitationsreise geprüft werden sollte, durchaus eingebunden. Denn um 800 entwickelten sie „eigene legislative Formen, *capitula episcoporum*, in denen sie die allgemeinen Bestimmungen für die Belange ihrer Diözese[n] interpretierten und in konkrete Rechtssätze für die Priester und Gläubigen umsetzten.“¹⁰² Mit Hilfe der Capitularia war es den Bischöfen möglich, das Instrument der Prüfung nach eigenen Maßstäben zu gestalten. Sie gaben nicht nur die Inhalte vor, die ein Priester zu wissen hatte, sondern diese mussten die Capitularia selbst beherrschen. Die in den 840er Jahren entstandenen sog. Capitula Frisingensia tertia geben einerseits genaue Anweisungen, was die Priester bei den Examinationen durch den Bischof wissen mussten. Andererseits verlangten sie aber auch von den Priestern der Taufkirchen, dass sie eine Kopie dieser Kapitelliste besitzen sollten, damit die bischöflichen *admonitiones et iussiones* bis zur nächsten Visitation des Bischofs umgesetzt würden.¹⁰³ Theodulf von Orléans forderte von seiner Priesterschaft sogar, dass sie die von ihm verfassten Kapitel auswendig lernen sollten.¹⁰⁴

Der Weg der kaiserlichen Gesetzgebung nach Bayern lässt sich dabei besonders gut nachverfolgen. Im Jahr 802 erließ der Kaiser etwa die Capitula de examinandis ecclesiasticis, die seine Erwartungen über den Bildungsstand und die Fertigkeiten der

dominican vocem videant opera eius bona et glorificent patrem Deum, qui in caelis est. (vgl. Mt 5, 16). Siehe auch Concilium Arelatense a. 813, c. 10, ed. Werminghoff 250. Vgl. z. B. auch *Instructio pastoralis* 6, ed. Étaix 119.

101 Capitulare missorum generale a. 802, c. 32 ed. Boretius 97. Vgl. Patzold, Bischöfe im karolingischen Staat 145, mit weiteren Quellenstellen. Als älterer pastoraler Text in Freising bzw. in Salzburg könnte das Prebium de multorum exemplaribus angesprochen werden. Siehe München BSB, Clm 6302, fol. 64r-69r. Es handelt sich dabei um ein Florileg in Dialogform, das 93 kurze Fragen und Antworten umfasst. Robert MacNally, der Editor des Textes, hat es als ein Handbuch charakterisiert, das für einen reisenden Prediger gebraucht worden sein könnte. Vgl. Prebium de multorum exemplaribus, ed. MacNally, 155 f. Claudia Di Sciacca, *Finding the Right Words: Isidore's Synonyma in Anglo-Saxon England* (Toronto/Buffalo/London 2008) 43, vermutet den Autor der Sammlung im Umkreis Virgils von Salzburg. Zur Handschrift: Bernhard Bischoff, Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter, in: *Sacris erudiri* 6 (1954) 189–281, hier 221 f.; Michael Gorman, A critique of Bischoff's theory of Irish exegesis. The commentary on Genesis in Munich Clm 6302 (Wendepunkte 2), in: *Journal of Medieval Latin* 7 (1996) 178–233; ders., The myth of Hiberno-Latin exegesis, in: *Revue Bénédictine* 110 (2000) 42–85. Dáibhí Ó Cróinín, Bischoff's „Wendepunkte“ Fifty Years On, in: *Revue Bénédictine* 110 (2000) 204–237; Charles D. Wright, Bischoff's theory of exegesis and the Genesis commentary in Munich clm 6302: a critique of a critique, in: *The Journal of Medieval Latin* 10 (2000) 115–175.

102 Arnold Bühler, Capitularia Relecta. Studien zur Überlieferung der Kapitularien Karls des Großen und Ludwigs des Frommen, in: *Archiv für Diplomatik* 32 (1986) 305–501, hier 439. Vgl. Patzold, Bischöfe im karolingischen Staat 154 f.

103 Capitula Frisingensia tertia c. 35, ed. Pokorny 230; vgl. ebd. c. 36, ed. Pokorny 230. Vgl. Patzold, Bischöfe im karolingischen Staat 157.

104 Theodulf von Orléans, Erstes Kapitular, Widmungsbrief, ed. Brommer 130. Vgl. Patzold, Bischöfe im karolingischen Staat 157.

Geistlichen in seinem Reich deutlich zum Ausdruck brachten.¹⁰⁵ Dieser Leitfaden wurde im gesamten Reich verbreitet und zur Grundlage bischöflicher Gesetzgebung. Dabei gingen die Bischöfe in ihren Diözesen auf unterschiedliche Anforderungen ein. Im bayerischen Raum diente der Text als Vorlage für zwei in den ersten beiden Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts erstellte Bischofskapitularen, deren früheste handschriftliche Zeugnisse aus dem Skriptorium Freising's stammen: einerseits die *Capitula Frisingensia prima*, die in den letzten Regierungsjahren Karls des Großen verfasst worden sein dürften, andererseits die wahrscheinlich sogar älteren *Capitula Frisingensia secunda*.¹⁰⁶ Beide Texte könnten durchaus in Freising entstanden sein. Nach Rudolf Pokorny, dem Editor der bayerischen Bischofskapitularen, könnten die *Capitula Frisingensia secunda* sogar aus der Feder Bischof Attos von Freising (783–811) stammen. Die *Capitula Frisingensia prima* werden ebenfalls in die letzten Regierungsjahre Karls des Großen datiert. Wenngleich eine Entstehung der beiden Texte in Freising aber nur vermutet werden kann, standen sie dem Freisinger Bischof Hitto (811–835) jedenfalls schon früh zur Verfügung.¹⁰⁷

Beachtenswert ist die Kompilation der *Capitula Frisingensia secunda*. Sie konzentriert sich allein auf jene Punkte der *Capitula examinandis ecclesiasticis*, die sich auf die Prüfung der Priester bezieht (c. 2–10).¹⁰⁸ Dabei wurden aber jene beiden Kapitel ausgelassen, die die Gehorsamspflicht der Priester gegenüber ihrem Bischof und das notwendige harmonische Verhältnis zwischen dem Priester und dem Bischof betreffen (c. 6–7), beides Aspekte, die offenbar während einer Examination als ohnehin gegeben erachtet wurden.¹⁰⁹ Die Liste der Kapitel lautete folgendermaßen:¹¹⁰

105 *Capitula de examinandis ecclesiasticis* (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 109–111.

106 *Capitula Frisingensia prima* (ed. Rudolf Pokorny, MGH, *Capitula episcoporum* 3, Hannover 1995) 199–205, zur Datierung: ebda. 202; *Capitula Frisingensia secunda* (ed. Rudolf Pokorny, MGH, *Capitula episcoporum* 3, Hannover 1995) 206–211; zur Datierung: ebda. 208.

107 Vor allem München, BSB, Clm 28135, der u. a. die *Capitula Frisingensia secunda* enthält, wird auf die ersten beiden Jahrzehnte des 9. Jahrhunderts datiert. Vgl. dazu Bernhard Bischoff, *Südostdeutsche Schreibschulen* 1, 93 f. (noch vor dem Aufkommen der Hitto-Gruppe); Eva Kessler, *Die Auszeichnungsschriften in den Freisinger Codices von den Anfängen bis zur karolingischen Erneuerung* (Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters, Reihe IV: Monographien, Band 1, ÖAW phil. Hist. Kl. 188, Wien 1986) 265–272.

108 *Capitula de examinandis ecclesiasticis* c. 2–10, ed. Boretius 109 f.

109 Vgl. Pokorny (ed.), S. 207.

110 *Capitula Frisingensia secunda* 1–7, ed. Pokorny 210 f: *I. Qualiterque presbiteri psalmos habeant; qualiter cursum suum diurnum vel nocturnum adimplere secundum Romanum usum praevaleant. II. Quomodo caticuminos de fide christiana instruere soleant; quomodo missas spetiales pro defunctis vel etiam pro vivis commutare rationabiliter sciant in singulari numero vel plurali. III. Similiter et in doctrina populorum praedicandi, et confessionem peccatorum, qualiter eos doceant remedium peccatorum. IIII. Super omnia de eorum conversatione, quomodo exemplum praebeant christianis. V. Deinde de fide sua pleniter unumquemque examinare. VI. Similiter et orationem dominicam vel symboli sensum. VII. Ut canones librumque patoralem et omelias diebus festivitatum discant.*

- I. Nach welcher Regel die Priester die Psalmen singen sollen; wie sie ihren Tages- und Nachtablauf nach römischem Brauch einhalten können.
- II. Wie sie die Katechumenen im christlichen Glauben zu unterrichten pflegen sollen; wie sie in der Lage sein sollen, spezielle Gottesdienste für die Verstorbenen oder auch für die Lebenden angemessen abzuwechseln, sowohl für einzelne als auch für mehrere zugleich.
- III. Ähnliches bezüglich sowohl der Lehre des Predigens zu den Gemeinden als auch der Beichte der Sünden, wie sie sie in den Heilmitteln gegen die Sünden unterweisen sollen.
- IV. Vor allem über ihre Lebensweise, wie sie ein Beispiel für die Christen sein können.
- V. Ferner wie sie jeden Einzelnen in seinem Glauben ausführlich überprüfen sollen.
- VI. Ähnliches bezüglich sowohl des Sonntagsgebets als auch der Bedeutung des Glaubensbekenntnisses.
- VII. Dass sie die *canones*, das Buch der Pastoralregel und die Homilien für die Feiertage lernen sollen.

Ohne Zweifel diene diese sehr kurze, allein auf sieben Punkte beschränkte Liste als Instrument der Prüfung der Diözesanpriesterschaft in Freising. Rudolf Pokorny spricht sogar von „eine[r] Art Inquisitionsformular zur Überprüfung der Amtsausübung und Lebensführung der Diözesanpriesterschaft.“¹¹¹ Dieses Formular könnte durchaus während der Sendreise eines Bischofs in Verwendung gewesen sein.¹¹²

Es spricht also nichts dagegen, dass Hitto während seiner Winterreisen durch seine Diözese im Jahr 816 bzw. 818 diese oder eine ähnliche Liste mit sich führte, um den Kenntnisstand und die Fertigkeiten seiner Priesterschaft zu prüfen. Wie uns der den Bischof begleitende Schreiber mitteilt, stellte eine Station der Reise von 816 die Kirche von Schwindkirchen dar, bei der der Bischof zwei Tage lang verweilte. Sie befindet sich etwa 50 km östlich von Freising, und gehörte schon zur Zeit Bischof Arbeos (764–783) zum Bistum Freising, wurde also von einem aus Freising bestellten Diözesanpriester geleitet.¹¹³ Zudem erschien ein Priester Haguno in Schwindkirchen, um über sein Lehen in dem ca. vier Kilometer entfernten Rimbach zu verhandeln.¹¹⁴ Es ist gut vorstellbar, dass Hitto sowohl den ungenannten Diözesanpriester als auch den *presbyter* Haguno und vielleicht auch weitere nicht näher genannte Priester in dieser

¹¹¹ Pokorny, *Capitula episcoporum* 3, 208.

¹¹² Vgl. dazu etwa Hubert Mordek/Moritz Glatthaar, Von Wahrsagerinnen und Zauberern. Ein Beitrag zur Religionspolitik Karls des Großen, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 75 (1993) 33–64, 48 f., Anm. 62, die zumindest als Mitautor einen hochgestellten *missus* annehmen. Vgl. Pokorny, *Capitula episcoporum* 3, 206.

¹¹³ Vgl. TF 240, ed. Bitterauf 219 f., wo erwähnt wird, dass zwischen 806 und 810 zwei strittige Kolonien bereits unter Arbeo zur *ecclesia* Schwindkirchen gehört hätten. Zu diesem Streit zwischen Bischof Atto und seinem Vogt Einhart vgl. Warren Brown, Unjust Seizure 127 f. und ders., *Charters as weapons. On the role played by early medieval dispute records in the disputes they record*, in: *Journal of Medieval History* 28 (2002) 227–248. Zu Schwindkirchen vgl. Helmuth Stahleder, Bischöfliche und adelige Eigenkirchen des Bistums Freising im frühen Mittelalter und die Kirchenorganisation im Jahre 1315. 1. Teil: Bischöfliche und adelige Eigenkirchen bis zum Tod des Bischofs Atto im Jahr 811, in: *Oberbayerisches Archiv* 104 (1979) 117–188, hier 171. Zu dem dichten Siedlungsgebiet an der Schwindach und seinen zahlreichen Kirchen vgl. Stahleder, *Eigenkirchen* 1, 140–142.

¹¹⁴ TF 353, ed. Bitterauf 302 f.

Kirche und an den anderen Zielen seiner Reise einer eingehenden Prüfung unterzog. Haguno wollte er offenbar in seiner eigenen Pfarre kontrollieren, denn das eigentliche Verwaltungszentrum Freising in dieser Gegend stellte das nur fünf Kilometer westlich gelegene Dorfen dar, eine *villa*, die Freising 773 durch Graman und Pabo *per consensum domini illustrissimi ducis Tassilonis* erhalten hatte, und die für den Bischof und seine Entourage wohl mehr Komfort zu bieten hatte, als die Kirche in Schwindkirchen.¹¹⁵ Am 13. Februar 813 nahm Hitto in Dorfen etwa eine Schenkung von Unfreien entgegen,¹¹⁶ am 18. August 828 empfing am selben Ort der *missus* des Freisinger Bischofs, Petto, Besitz des Salomo in Grün-Wasen-Tegernbach.¹¹⁷ Der zweitägige Aufenthalt in Schwindkirchen im Jahr 816 war also sicher nicht allein durch die am 17. Jänner erfolgte Schenkung durch den Priester Haguno begründet. Dasselbe ist für die Reise vom Jänner 819 festzustellen. Hitto hat bei der Kirche eines Cozolt im heutigen Kirchberg Aufenthalt genommen, der in der Tradition auch als Bürge und Zeuge auftritt, und den der Bischof vielleicht auch gemäß der *Capitula* geprüft hatte.¹¹⁸ Von dort begab er sich dann *ad curtem* eines *presbyter* Papo, die dieser an Freising gegeben hatte, und weihte die dort errichtete Kirche.¹¹⁹

Am selben Tag, an dem Hitto die Kirche des Papo weihte, bestätigte der mitgereiste Freisinger Archipresbyter Johan(nes) eine Schenkung an Freising, die er früher getätigt hatte, wieder in Kirchberg.¹²⁰ Gerade die Anwesenheit eines Archipresbyters bei der Reise verdeutlicht, dass diese u. a. die Examination der Priester zum Thema hatte. Denn die Synode von Reibach im Jahr 800 ordnet dem Archipresbyter die Prüfung der *maleficia* in der Diözese zu. Außerdem waren sie für die Prüfung der Priester zuständig.¹²¹ Die sog. *Capitula Moguntiacensia*, die wahrscheinlich vor 813 vom Mainzer Erzbischof Richulf geschaffen worden waren, stellten den Archipresbyter ebenfalls an die Spitze des Prüfungsprozesses. Denn nachdem Richulf eine Reihe präziser Fragen

115 TF 62, ed. Bitterauf 88 f. Zu Graman und Pabo vgl. Mitterauer, Karolingische Markgrafen 39 – 51. Zu Dorfen vgl. z. B. TF 240, 361, 513a, 570, 616, 633, 669, 759. Vgl. Stephan M. Janker, Grafschaft Haag (Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern, Heft 59, München 1996) 52 f.

116 TF 513a, ed. Bitterauf 437.

117 TF 570, ed. Bitterauf 488.

118 TF 392, ed. Bitterauf 332 f. Es handelt sich dabei wohl nicht um jenen *presbyter* gleichen Namens, der 815 eine Kirche zu Hohenschäftlarn übergab. Vgl. TF 342, ed. Bitterauf 292. *Cozolti ecclesia* bzw. *Cozoltedorf* wird von Bitterauf mit Gessendorf identifiziert. Gottfried Mayr, Das Landgericht Erding (Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern, Heft 58, München 1997) 12 – 14, setzt es mit Kirchberg gleich.

119 Die Lage dieses Hofes ist nicht überliefert. Aber es trat dort eine *matrona* namens Imma auf, die ihren Besitz zu Staringa an Freising übergab. Zur möglichen Identifizierung mit Baustarring vgl. Mayr, Landgericht Erding 12.

120 TF 393, ed. Bitterauf 333 f. Weitere Nennungen des Archipresbyters Johannes: TF 298, 299, 309a, 333b, 345, 349, 350, 351, 374, 389, 391, 393, 400b, 427.

121 *Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense* (800), c. 15 und 38 ed. Werminghoff 209 und 212. *Capitula Frisingensia tertia* cc. 8, 14, 35, 37 (ed. Rudolf Pokorny, *Capitula episcoporum* 3, Hannover 1995) 216 – 230, hier 223 f., 226, 230. Vgl. auch Reynolds, *The Organisation* 607. Siehe dazu *Encyclica Arnonis*, ed. Werminghoff 196.

an die Landpfarrer formuliert hatte, schloss er seinen Text mit der Bemerkung: „Dies alles wollen wir von ihnen erforschen, und unsere Archipresbyter sollen dies alles beharrlich von ihnen ermitteln.“¹²² In den späteren *Capitula Frisingensia tertia* wird dem Archipresbyter gemeinsam mit den *presbiteri suffraganei* überhaupt die Verantwortung über das moralische Verhalten des Volkes aufgetragen.¹²³

Hittos Winterreisen erfüllten also die gesetzlichen Vorgaben, indem er die Priesterschaft mit Predigten und Instruktionen belehrte und überprüfte. Sowohl die Prüfung als auch der Aufenthalt des Bischofs mit seiner Entourage waren aber oft von den Priestern nicht besonders wohlgefallen. So fügten die im Jahr 813 in Chalon-sur-Saône versammelten Amtskollegen hinzu, jene Bischöfe, die für die Ausübung ihres *ministerium* etwas von den *fratres* oder den Untergebenen einfordern müssten, sollten peinlichst darauf achten, *ne quem scandalizent aut gravent*.¹²⁴ Dabei stützten sich die Konzilsväter auf die Briefe des Paulus an die Thessalonicher, in denen er zweimal erwähnt, dass der Prediger der Gemeinde nicht zur Last fallen solle.¹²⁵ Das Problem blieb allerdings bestehen. Am Konzil von Paris im Jahr 829 wurde sowohl das Thema des habgierigen Bischofs als auch jenes der Belastung der Gastgeber während seiner Reisen erneut angesprochen.¹²⁶ 844 beklagten sich mehrere Priester während der Synode von Toulouse wieder einmal bei Karl dem Kahlen, dass die häufigen Visitationsreisen und Synoden große materielle Belastungen für den Pfarrklerus nach sich ziehen würden. Der Herrscher legte daraufhin sogar fest, welche Nahrungsmittel in welchem Ausmaß ein Priester für den Bischof und sein Gefolge zur Verfügung stellen musste.

122 *Capitula Moguntiacensia*, c. X (ed. Rudolf Pokorny, MGH *Capitula episcoporum* 3, Hannover 1995) 175 – 180, hier 180: *Ista omnia volumus ab eis requirere, et archipresbiteri nostri assidue ista omnia ab eis requirant*. Vgl. dazu Patzold, Bischöfe im karolingischen Staat 158.

123 *Capitula Frisingensia tertia* c. 7, ed. Pokorny 223 f.: *Precipimus, ut unusquisque archipresbyter una cum presbiteris sibi suffraganeis populum suę subiectum ecclesię, in quantum Deo adiuvante potuerit, enutrire et ad viam veritatis perducere omni nisu studeat, lites vero et discordias compescat ac superbias, luxurias, fornicationes, homicidium, quae criminalia sunt peccata, omneque seminarium peccati diabolo instigante, ne in populo sibi subiecto pullulent et crescent, totis viribus, ut potuerit, cum dei auxilio extinguere et eradicare festinet. Ubi etiam ei causa alicuius contumacię restiterit, statim illud ad nostrum, sicut superius diximus, deferat notitiam*. Über die komplexe Entstehung dieses Bischofskapitulars vgl. Pokorny 216 – 218. Zu den Aufgaben des Archipresbyters siehe auch die Einleitung.

124 *Concilium Cabillonense* a. 813, c. 14, ed. Werminghoff 276. Vgl. aber *Capitula Frisingensia* III, c. 37, ed. Pokorny 230: *... absque susurracione mansionem et servitium suum obviam nobis praeparatum habeat ...*

125 Vgl. *Concilium Cabillonense* a. 813, c. 14, ed. Werminghoff 276. Siehe 1 Thess 2, 9: „Ihr erinnert euch, Brüder, wie wir uns bemüht und geplagt haben. Bei Tag und bei Nacht haben wir gearbeitet, um keinen von euch zur Last zu fallen, und haben euch so das Evangelium Gottes verkündet.“ Vgl. 2 Thess 3, 8: „wir haben uns bemüht und geplagt, Tag und Nacht haben wir gearbeitet, um keinem von euch zur Last zu fallen.“

126 *Concilium Parisiense* a. 829, c. 31, ed. Werminghoff 632 f.; c. 25, ed. Werminghoff 628 über habgierige Priester. Vgl. über Hittos Armenfürsorge in Kap. 6.

Außerdem solle der Bischof nicht mehr jede kleine *ecclesiola* besuchen, sondern jeweils eine passende Pfarrei auswählen, zu der dann je vier weitere Priester der Umgebung mit ihren Gemeinden zusammenkommen sollten, die ihrerseits ihren Anteil an der Verpflegung des Bischofs leisten mussten; hier konnte der Bischof Unterkunft nehmen, um zu predigen, zu firmen und Fehlerhaftes zu korrigieren. Im Übrigen sollten die Bischöfe fortan nur einmal pro Jahr ihre Diözesen visitieren und dabei keine unangemessen große Zahl an Dienern bei sich haben.¹²⁷

Das Mitführen von mehr als 50 Wägen (!) war keine Ausnahme. Zumindest berichtet davon die 7. Synode von Toledo aus dem Jahr 646.¹²⁸ Obwohl diese Zahl für das karolingerzeitliche Bayern nicht vergleichbar ist, kann man davon ausgehen, dass Hitto seine Reisen mit einer größeren Entourage unternahm. Zunächst begleitete ihn ein Schreiber, im Fall der Reisen im Jänner 816 und 818, Pirtilo. Auf der Reise im Jänner 818, über die wir besser informiert sind, zählen der Archipresbyter Iohan(nes) zu den Begleitern,¹²⁹ wie auch ein Willihart, Rihpalt, Putilo, Ampricho, Emicho, Alprih, Petto und Alauuich¹³⁰ – die Traditionsnotiz vom 26. Jänner 818 spricht ja auch von *nobiles viri multi*, die mit Hitto nach Velden kamen.¹³¹ Während die Letztgenannten in den Zeugenlisten aufscheinen, ist zusätzlich noch von einer größeren Zahl von Dienern, Fuhrleuten etc. auszugehen. Eine ähnlich große Anzahl an zeugenfähigen Männern begleitete den Bischof von Freising auch während seiner „Winterreise“ vom Dezember 827 bis Ende Jänner 828, die Hitto von Innichen über Sterzing nach Schäftlarn führte.¹³²

Wie hat sich eine Predigt während einer Visitationsreise aber angehört? Die Traditionsnotiz von 816 berichtet, dass Bischof Hitto zu dem ihm anvertrauten *populus* u. a. über das ewige Leben predigte. Eine Predigt, die im Rahmen einer Visitationsreise gehalten wurde, ist aus der Feder des Paulinus von Aquileia erhalten.¹³³ Darin werden unterschiedliche moralische Instruktionen diskutiert und die Bedeutung eines moralischen Lebenswandels zur Erlangung des ewigen Heils hervorgehoben. Die bayrischen Predigtsammlungen dieser Zeit enthalten ebenfalls eine große Fülle von Texten, die diese moralischen Themen behandeln. Manchmal überliefern sie diese auch gemeinsam mit Rechtstexten.

¹²⁷ Vgl. dazu Patzold, *Episcopus* 301.

¹²⁸ Walter Hellinger, Die Pfarrvisitation nach Regino von Prüm 1, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 48 (1962) 1 – 116, hier 11 f.

¹²⁹ TF 391 und 393, ed. Bitterauf 331 – 334.

¹³⁰ TF 391 und 392, ed. Bitterauf 332 f.

¹³¹ TF 391, ed. Bitterauf 331.

¹³² TF 550a und b und 551, ed. Bitterauf 471 – 475. Vgl. dazu Gertrud Diepolder, Schäftlarn: Nachlese in den Traditionen, in: *Früh- und hochmittelalterlicher Adel in Schwaben und Bayern*, ed. Immo Eberl/Wolfgang Hartung/Joachim Jahn (Regio. Forschungen zur schwäbischen Regionalgeschichte 1, Sigmaringendorf 1988) 161 – 188, hier 186 f.

¹³³ Jean Leclercq, *Bref discours pastoral attribuable à Paulin d'Aquilée*, in: *Revue Bénédictine* 59 (1949) 157 – 160.

Unter diesen Handschriften befindet sich der Münchner Codex 28135, der vielleicht in Freising entstanden und mit den Maßen 20,5 x 14 durchaus als reisetauglich zu bezeichnen ist.¹³⁴ Der Codex ist aus zwei Teilen zusammengesetzt worden. Er umfasste zunächst fol. 1–50 und fol. 81–127, deren Lagen eine zeitgenössische Zählung aufweisen. Zwischen den gezählten Lagen VII und VIII wurden vier etwa gleichzeitig entstandene Lagen eingeschoben, die sich thematisch in das bereits bestehende Ensemble von Texten gut einfügten.

Es ist dieselbe Handschrift, die als ersten Text die *Capitula Frisingensia secunda* (fol. 1r) und zum Ende hin deren Vorlage, die *Capitula de examinandis ecclesiasticis* (fol. 109v–114r), überliefert. Neben weiteren Rechtstexten, wie den gleich darauffolgenden Beschlüssen der Synoden von Reisbach, Freising und Salzburg aus dem Jahr 800 (fol. 1v–9v), enthält die Handschrift vor allem auch Predigten, die für die in den Freisinger Traditionen von 816 und 818 angesprochenen Themen sehr gut zu gebrauchen waren, wo ja von Predigten über das ewige Leben und über das Reich Gottes die Rede ist. Denn unter den Predigten der Münchner Handschrift finden sich u. a. ein *Sermo de regno caelorum* (fol. 15v–18v), eine *Homilia de acquisitione caelorum* (fol. 51v–54v),¹³⁵ oder ein *Sermo de via caelesti* (fol. 88r–89v). Daneben überliefert die Handschrift aber auch Predigten über das Jüngste Gericht (fol. 57r–60v, 63v–65r, 65r–69r) bzw. eine *Homilia de exitu animae* (fol. 44r–47v).¹³⁶ Weiters folgen Predigten über den rechtmäßigen Glauben (fol. 94v–97v) und das Glaubensbekenntnis (fol. 97v–109v: *Constitutio et fides concilii Nicaeni*; fol. 51r: *Professio fidei*).¹³⁷

Das Freisinger Handbuch erfüllt damit selbst eine Forderung, die das Konzil von Tours im Jahr 813 an die Bischöfe stellte. Nach Kap. 17 dieser Konzilsakten solle ein jeder Bischof über Predigten verfügen, die folgende notwendige Ermahnungen ent-

134 Zur Beschreibung der Handschrift vgl. Hermann Hauke, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Clm 28111–28254* (Wiesbaden 1986) 31–37; zur paläographischen Einordnung Bischoff, *Die südostdeutsche Schreibschulen* 1, 93 (Freising zugeordnet) bzw. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften* 2, 275 (mit der Korrektur: „Freisinger Entstehung nicht gesichert“); vgl. zu den Rechtstexten auch Hubert Mordek, *Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta* 364–367. Zu der in der Handschrift überlieferten *Instructio pastoralis* (fol. 121v–127v) vgl. Étaix, *Un manuel*, bes. 112f (über Clm 28135). Siehe auch Werminghoff, *Zu den bayerischen Synoden*, bes. 40–42; Germain Morin, *Un nouveau feuillet de l'Itala de Freising*, in: *Revue Bénédictine* 28 (1911) 221–227. Zu den Auszeichnungsschriften vgl. Kessler, *Auszeichnungsschriften* 266–271.

135 Das ist eine Predigt, die Mt 6, 33 bespricht: „Euch muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch das andere hinzugegeben.“

136 Zur *Homilia de exitu animae*, die ebenfalls in München, BSB, Clm 6433, fol. 67r–69r, überliefert wird, siehe Rudolph Willard, *The Latin texts of „The Three utterances of the soul“*, in: *Speculum* 12 (1937) 147–166, bzw. Mary F. Wack/Charles D. Wright, *A new Latin source for the Old English „Three Utterances“ exemplum*, in: *Anglo-Saxon England* 20 (1991) 187–202. Siehe dazu Kap. 3.

137 Wie sehr jene Gesetzestexte, die die *Predigten* umrahmen, deren Auswahl mitbestimmten, verdeutlicht z. B. eine Forderung, die im Kapitel XI der *Instructio pastoralis* von einem Bischof erhoben wird. Vgl. *Instructio pastoralis* 11, ed. Étaix 120: ... *recepturos se esse bona vel mala quae gesserunt credant*, mit der Predigt auf fol. 47v–50v: *Caesarius von Arles, Sermo de christianis bonis ac malis*.

halten: Die *subiecti* sollen das Glaubensbekenntnis (*fides catholica*) kennen und sich merken können;¹³⁸ sie sollen über die stetige Vergeltung des Guten (*perpetua retributio bonorum*), die ewige Verdammnis des Bösen, über die Auferstehung und das Jüngste Gericht ebenso unterwiesen werden, wie darin, in welcher Weise durch gute Werke das ewige Leben erlangt werden könne.¹³⁹

Noch bedeutsamer aber ist, dass der Inhalt der Handschrift jenen Vorgaben entspricht, die die Rechtstexte mitteilen, die sie überliefert. Tatsächlich entsprechen die Forderungen des Konzils von Arles jenen, die sich sowohl in der älteren *Instructio pastoralis* als auch in den *Capitula Frisingensia secunda* finden lassen.¹⁴⁰ Die *Instructio* verlangt vom Bischof, dass er seine Herde so unterweisen solle, dass diese sich das Glaubensbekenntnis merken können, an die heilige Auferstehung glauben, den Tag des Jüngsten Gerichts fürchten, und daran glauben, dass ihnen das Gute und Schlechte, das sie getan hätten, vergolten werde – *recepturos se esse bona vel mala quae gesserunt credant*.¹⁴¹ Die *Capitula* wiederum fordern von den Priestern u. a. die Kenntnis des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers,¹⁴² bzw. fordern sie die beispielhafte Lebensführung der Priester ein.

Das ist auch ein Thema, das der versammelte bayerische Episkopat in Reisbach an prominenter Stelle aufgegriffen hat. Demnach solle ein jeder, sei es ein Bischof, Abt, Priester, Mönch oder andere *ministri sanctae Dei ecclesiae*, oder eine Nonne, nicht vom rechten Weg abweichen.¹⁴³ Von eben den unterschiedlichen Pfaden, die man beschreiten könne, sprechen einige der Predigten dieser Sammlung. Eine davon setzt

138 So bzw. so ähnlich formuliert ist sogar der erste Punkt im Concilium Moguntinense a. 813, c. 1, ed. Werminghoff 260. Zur Kenntnis der *fides catholica* vgl. auch Capitulare missorum generale a. 802, initio, c. 29 (ed. Alfred Boretius. MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 91 – 99, hier 96. Für weitere Quellenstellen vgl. Vykoukal, Les examens 90.

139 Concilium Turonense a. 813, c. 17, ed. Werminghoff 288: *Visum est unanimitati nostrae, ut quilibet episcopus habeat omelias continentes necessarias ammonitiones, quibus subiecti erudiantur, id est de fide catholica, prout capere possint, de perpetua retributione bonorum et aeterna damnatione malorum, de resurrectione quoque futura et ultimo iudicio et quibus operibus possit promereri beata vita quibusve excludi. Et ut easdem omelias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Thiotiscam, quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur*. Vgl. dagegen die weitaus genaueren und umfangreicheren Forderungen der *Admonitio generalis* c. 80, ed. Glatthaar 234 – 238. Zum Einfluss von Gregors des Großen *Regula pastoralis* auf die karolingischen Konzilsbeschlüsse vgl. Floryszczak, Die *Regula pastoralis* Gregors des Großen, bes. 314 f. Zur Prüfung der *fides catholica* siehe Vykoukal, Les examens 90.

140 BSB München, Clm 28135, fol. 125v. *Instructio pastoralis* 11, ed. Étaix 120: *In hoc semper debet episcopus gregem suum admonere ut fidem rectam teneant, resurrectionem sanctam credant, diem iudicii timeant, recepturos se esse bona vel mala quae gesserunt credant, in hoc non dubitent ...*

141 *Instructio pastoralis* 11, ed. Étaix 120. Siehe dazu auch Kap. 3.

142 *Capitula Frisingensia secunda*, c. 6, ed. Pokorny 210. Vgl. Clm 28135, fol. 1r.

143 Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense a. 800, c. 2, ed. Werminghoff 207: *Admonebant enim in ipso concilio, ut nullus eorum ... a recto tramite deviare praesumeret ...*

sich mit Mt 7, 14 auseinander: „Der Weg ist eng und schmal, der zum Leben führt.“¹⁴⁴ Der unbekannte Autor dieser Predigt macht gleich darauf aufmerksam, dass dabei nicht von dem Weg die Rede ist, der in die Provinzen vordringt, sondern von jenem, der in den Himmel führt; nicht vom körperlichen Weg, sondern vom geistigen, von der *spiritualis via*.¹⁴⁵ Es wäre ein Weg der Keuschheit und der Nüchternheit, setzt der Prediger fort, den der *superbus*, der *ebriosus*, der *luxoriosus*, vor allem aber der Ehebrecher nicht beschreiten könne.

Die Predigt behandelt Mt 14, 22–33, also jene biblische Erzählung, in der Jesus auf dem Wasser geht und Petrus es ihm gleichtun will, wegen seines geringen Glaubens aber bald zu versinken droht. Bevor der Prediger diese Passage eingehend bespricht, setzt er aber zunächst das Gleichnis vom Kamel, das nicht durch das Nadelöhr geht, in alpine Verhältnisse um:

Wie nämlich der Verweichlichte nicht stark genug ist, den holprigen Pfad der Alpen auf sich zunehmen, so kann der Reiche nicht den steilen Pfad des Himmels besteigen. Dort fehlen ihm nämlich die Wagen, hier gehen ihm die Tugenden ab.¹⁴⁶

Diese Passage war wohl für die in der Nähe der Alpen lebende Bevölkerung das anschaulichere Beispiel. Um das Thema dieser Predigt aber tatsächlich mit der Lebenswirklichkeit der Hörer in Einklang zu bringen, wählte der Autor des Textes noch ein weiteres, eindringlicheres Beispiel:

Wie ein Trunksüchtiger den rechten Weg nicht einhalten kann, weil er viel zu belastet wird vom Übermaß an Wein, so kann nicht ein Sünder den schmalen Weg, welcher zum Leben führt, wegen des Übermaßes an Sünden gehen. Denn der Weg zum Himmel ist schmal und hart: Man kann ihn nur durch Fasten, Wachsamkeit und Beten zurücklegen.¹⁴⁷

3.4 Lokale Predigtgemeinschaften

Das gelungene Spiel zwischen der tatsächlichen Reise und dem Weg des Lebens, der tugendhaft begangen werden sollte, eröffnet einen weiteren, sozialen Aspekt dieser Predigt- und Visitationsreisen. Sie ermöglichten es dem Bischof einerseits, unter-

¹⁴⁴ München, BSB, Clm 28135, fol. 88r-89v: *Dicit dominus in evangelio: arta via et angusta via que ducit ad vitam*. Vgl. Mt 7, 14: „Aber das Tor, das zum Leben führt, ist eng und der Weg dahin schmal und nur wenige finden ihn.“

¹⁴⁵ München, BSB, Cod. lat. 28135, fol. 88r-89v.

¹⁴⁶ München, BSB, Cod. lat. 28135, fol. 88r und v: *Sicut enim Alpium asperam semitam deliciosus subire non prevalet, ita et celi arduam semitam non potest dives ascendere. Ibi enim vehiculis deseritur, hic virtutibus deficitur*.

¹⁴⁷ München, BSB, Cod. lat. 28135, fol. 88v: *Et sicut rectum limitem vie, tenere non potest ebriosus uini cumulo pregravatus, ita et semitam angustam que ducit ad vitam transire non prevalet malus cumulo peccatorum. Angusta ergo et aspera celi via est, que non nisi ieiunando, vigilando, et orando conficitur*.

schiedliche Bevölkerungsteile direkt anzusprechen bzw. bestimmte Personengruppen, die er aus anderen Begegnungen kannte, nun in ihrem lokalen Kontext zu treffen. Andererseits konnte seine Anwesenheit die Bedeutung ausgesuchter Orte oder sozialer Gruppen symbolisch stärken.

Die Freisinger Traditionen vom Januar 818 erlauben dabei einen genaueren Einblick in den Verlauf von Hittos Reisen, wobei erst in der Notiz zum 29. Jänner von einer Predigtreise die Rede ist. Am 15. Jänner des Jahres befand sich Hitto ca. 35 Kilometer südlich seines Bischofssitzes an einem Ort namens Prittlbach, in der Nähe von Hebertshausen, wo wahrscheinlich die alte Römerstraße über die Amper führte.¹⁴⁸ Elf Tage später, am 26. Jänner, hielt er sich bei Velden an der Vils auf, ca. 35 Kilometer östlich von Freising.¹⁴⁹ Am 29. Jänner gelangte er zur *Cozolti ecclesia*, die mit Kirchberg identifiziert wird und etwa 20 Kilometer westlich von Velden liegt. Diese drei Etappen stellten sicher nur einen Bruchteil der Stationen dar, die Hitto während seiner Winterreise in diesem Jahr aufsuchte.

Die Traditionsnotiz vom 29. Jänner berichtet, der Bischof habe seine Diözese ringsum bereist – *suamque diocesem circuivit*, eine Bezeichnung, die zwar aus den Konzilsbeschlüssen stammt, in diesem Fall aber sogar zutrifft.¹⁵⁰ Tatsächlich befinden sich nämlich alle drei anlässlich der Visitationsreise von 818 genannten Orte in einem Radius von 35–45 km von Freising entfernt. Die Etappe von Velden nach Kirchberg (ca. 20 km) stellt dabei ungefähr eine Tagesreise mit dem gesamten Tross dar.¹⁵¹ Es bleibt unklar, wo Hitto in den elf Tagen zwischen dem 15. und dem 26. Jänner Station gemacht hat, die zwischen seiner Präsenz in Prittlbach und Velden lagen. Er könnte nach Freising zurückgekehrt und von dort aus weitergereist sein. Durchaus vorstellbar ist aber, dass er sich von Prittlbach in einem Bogen über die östlichen Besitzungen nach Velden begab. Denn keineswegs bedeutet die Nachricht in TF 391, der *vir nobilis* Ellanmar sei zu Hitto gekommen, dass er sich nach Freising begeben hat. Einen Hinweis darauf, dass Hitto durchaus in einem Bogen um Freising reiste, könnten die Aufenthaltsorte im Jänner der Jahre davor und danach geben. So fügt sich etwa Schwindkirchen, das Hitto während seiner Predigtreise von 816 besucht hatte, genau in diesen Radius ein. Darüberhinaus befindet es sich genau eine Tagesreise (ca. 20 km) südlich von Velden.

148 TF 30, ed. Bitterauf 330 f., TF 209, ed. Bitterauf 199, der *clericus* Peradeo übergibt zw. 804–807 seinen Besitz zu Prittlbach (Ottmarshart etwa 11 km nordwestlich). Vgl. zu Prittlbach z. B. auch TF 650 (842), TF 710 (849).

149 TF 391, ed. Bitterauf 331 f.; Erstnennung von Velden in TF 64, ed. Bitterauf 91. (TF 183 zwar *ad Feldum*-Nennung, sicher aber nicht Velden); TF 620, ed. Bitterauf 530 (23. November 836): Erchanbert tätigt ein Rechtsgeschäft in Velden. Zu Velden an der Vils vgl. Stahleder, Bischöfliche und adelige Eigenkirchen 1, 149 f. und 166 f. Das in TF 391 genannte Bethaus muss sich nicht direkt in Velden befinden haben.

150 TF 392, ed. Bitterauf 332.

151 Vgl. dazu etwa die Reise Hittos von Sterzing nach Schäftlarn im Jänner 828. TF 550b und 551, ed. Bitterauf 471–475. Diese ca. 180 Kilometer legte er in 9 Tagen, vom 17. –26. Jänner zurück.

Selbstverständlich folgte Hitto keinem von einem Zirkel gezogenen Kreis, sondern suchte bedeutsame Orte innerhalb und am Rande seiner Diözese auf, wie etwa Eching und Pliening. In Pliening weihte Hitto am 19. Jänner 813 eine vom Priester Cundhart errichtete Kirche.¹⁵² Zwei Jahre später, am 24. September 815, setzte Hitto dort erstmals die *capsa sanctae Mariae* ein, um vor einer großen Menge Adelliger Besitz des *vir in-luster* Folrat entgegenzunehmen.¹⁵³ In Eching bei Neufahrn, das keine 15 Kilometer südlich von Freising an der Römerstrasse liegt,¹⁵⁴ fand sich Hitto im Jänner 819 ein. Die Bedeutung des Ortes zeigt sich schon daran, dass im Mai 815, 820, 827 und 828 dort jeweils eine *publica synodus* stattfand.¹⁵⁵

Dass der Bischof von Freising bei seinen Predigtreisen durchaus aber auch die „Grenzen“ seines Episkopats berührte, zeigt sein Aufenthalt in Schwindkirchen im Jahr 816, das sich kaum mehr als fünf Kilometer vom Salzburger Besitz entfernt befand.¹⁵⁶ In der Notitia Arnonis listet der Salzburger Diakon Benedictus im Jahr 788 u. a. Schenkungen bei den Kirchen von Buchbach, Loinbruck und am Ornaubach bis ins Quellgebiet nördlich von Kirchdorf auf.¹⁵⁷ Diese Kirchen bildeten die westliche Grenze des sogenannten Isengaus, die zugleich auch die Diözesangrenze zwischen Salzburg und Freising darstellten.¹⁵⁸ Mit Schwindkirchen befand Hitto sich daher tatsächlich schon am äußeren Rand seiner Diözese, den er gezielt gesucht zu haben scheint. Dort

152 TF 305, ed. Bitterauf 264.

153 TF 347a, ed. Bitterauf 296 f. Vgl. Störmer, Früher Adel 389–391. Zur *capsa s. Mariae* vgl. Geneviève Bühner-Thierry, Entre implantation familiale et patrimoine ecclésiastique: les lieux de pouvoir des évêques de Freising au IX^e siècle, in: Les élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination – du VI^e au XI^e siècle, ed. Philippe Depreux/François Bougard/Régine Le Jan (Actes du colloque de Göttingen 2005, Turnhout 2007) 299–317.

154 Ohne größere Schwierigkeiten lässt sich noch heute die Trasse der ehemaligen Römerstraße verfolgen, die, von Gauting über München kommend, nach Milbertshofen-Hochbrück über das Gebiet der Echinger Heide, östlich an der Echinger Lohe vorbeiführte nach Neufahrn und Freising.

155 Vgl. TF 339, ed. Bitterauf 289 f.: 15. Mai 815; TF 437, ed. Bitterauf 376; TF 543: Eching, 23. Mai 827. TF 561 und 562: 12. Mai 828 und 19. Mai 828. Land in Eching besaß Freising schon zur Zeit Arbeos; vgl. TF 81, ed. Bitterauf 103 f. TF 367, ed. Bitterauf 313: in der Kirche des hl. Johannes übergibt ein Edler seine Besitzungen: stattgefunden in Eching, 21. Oktober 816; TF 584, ed. Bitterauf 500 (22. Juni 829): Der Kleriker Isangrim schenkt seinen Besitz zu Eching. Weitere Rechtsgeschäfte in Eching: TF 564, 565, 566, ed. Bitterauf 484 f. (16. Juni 828). Noch ein Rechtsgeschäft, an dem sehr viele Anwesende genannt werden: TF 455, ed. Bitterauf 388 f.

156 Am 15. Jänner 825 reiste er nach *Aßling* an der Attel, das sich wiederum nur 10 Kilometer von Rott am Inn entfernt befindet – das ebenfalls im Besitz Salzburgs war.

157 Vgl. Notitia Arnonis 6, 28, ed. Lošek 80 f. Zu den Orten im Isengau, die zu Salzburg gehörten vgl. ebda.

158 Janker, Grafschaft Haag 45–50, mit einer Abbildung des Grenzverlaufs. Zur strittigen Identifizierung der drei Kirchen am Ornaubach und Kirchdorf vgl. Gertrud Diepolder, Die Orts- und „IN PAGO“-Nennungen im bayerischen Stammesherzogtum zur Zeit der Agilolfinger, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 20 (1957) 364–436, hier 43. Zum Grenzverlauf auch Stahleder, Hochstift Freising 118–120.

traf er den Priester Haguno, der um Besitzrechte zu Rimbach verhandelte, das nur zwei Kilometer vom Salzburger Obertaufkirchen entfernt liegt.¹⁵⁹

An den Grenzgebieten zwischen zwei Diözesen wurden Bestimmungen, die ohnehin für die gesamte Priesterschaft der jeweiligen Diözese galten, wohl noch genauer beachtet. Grundsätzlich versuchten Konzilsbeschlüsse und Kapitularien die Bewegungsfreiheit von Priestern einzuschränken.¹⁶⁰ Priester durften weder in anderen Kirchen die Messe feiern, noch ohne Erlaubnis des Bischofs ihre Kirche verlassen, um eine andere zu übernehmen, schon gar nicht, wenn sie versuchen sollten, die Diözese zu verlassen.¹⁶¹

Sie durften sogar die eigene Diözese nur mit Erlaubnis des Bischofs durchreisen. „Fremde“ durften sich überhaupt nur mit *litterae commendatitiae* bzw. *litterae formatae* des zuständigen Bischofs in der ihnen fremden Diözese bewegen.¹⁶² In dem aus Freising in althochdeutscher Sprache überlieferten Klerikereid vom Beginn des 9. Jahrhunderts verpflichtete sich der Priesterkandidat sogar „beständig in seinem Amtsbereich“ zu bleiben, „wie es nach Kirchenrecht meine Pflicht ist“, bevor er ordiniert wurde.¹⁶³ Die Bestimmungen gegenüber den restriktiven Verordnungen betrafen aber nicht nur Priester, sondern auch Kirchgänger. Diesen war es untersagt, unerlaubt an Messen eines anderen Priesters teilzunehmen. Weiters wurden die Priester auch angehalten, das Chrisam für die Taufe vom zuständigen Diözesanbischof und nicht vom vielleicht näher gelegenen Bischofsitz der benachbarten Diözese zu holen.¹⁶⁴

159 Zu einer graphischen Darstellung der Salzburger Besitzungen bis 788 vgl. Heinz Dopsch, Geschichte Salzburgs. Stadt und Land I: Vorgeschichte, Altertum, Mittelalter 1 (Salzburg 1991) 170f.

160 Zu den Wurzeln dieser *stabilitas*, die sich bereits beim Konzil von Chalkedon von 451 finden, vgl. Stefan Esders/Heike Johanna Mierau, Der althochdeutsche Klerikereid. Bischöfliche Diözesangewalt, kirchliches Benefizialwesen und volkssprachliche Rechtspraxis im frühmittelalterlichen Bayern (Hannover 2000) 23–27.

161 Vgl. dazu Hellinger, Pfarrvisitation 53f. Nach den Capitula a sacerdotibus proposita, c. 9 ed. Boretius 106f., hier 106, waren die Geistlichen etwa für die Messfeier auf die Grenzen ihrer Pfarreien beschränkt. Darüber hinaus war es auch fremden Pfarrangehörigen verboten, unerlaubt an den Messen eines anderen Priesters teilzunehmen.

162 Vgl. Capitula a sacerdotibus proposita, c. 13, ed. Boretius 107. Siehe aber vor allem Concilium Francofurtense a. 794, c. 7 und 27 (ed. Albert Werminghoff, MGH, Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 165–171, hier 167 und 169. Carine van Rhijn, *Shepherds of the Lord. Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period* (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 6, Turnhout 2007) 180f.; Esders/Mierau, Klerikereid 26 und 96–98. Im Kapitular Hinkmars von Reims wurden jeder Kirche eigene *pauperes* zugewiesen. Siehe dazu van Rhijn, *Shepards* 178, mit Quellenbelegen.

163 Esders/Mierau, Klerikereid 4 (Edition). Die Handschriften stammen aus dem 10. Jahrhundert. Vgl. ebda. 3, Anm. 9. Zur Datierung ebda. 270–273.

164 Vgl. dazu Arnold Angenendt, Die Liturgie und die Organisation des kirchlichen Lebens auf dem Lande, in: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze* 1 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1982) 169–226, hier 205f. In TF 65, ed. Bitterauf 92f., wird dieser Vorgang anlässlich der Zeugenennung erwähnt.

In der Diözese Orléans untersagte Bischof Theodulf seinen Priestern, den Zehnten von Gemeindemitgliedern einer anderen Kirche einzuheben.¹⁶⁵ Dieses Problem war in Bayern schon seit Längerem bekannt. Denn schon das Konzil von Aschheim, das im Jahr 756 tagte, verbot dem Priester, die Gläubigen einer anderen Kirche zu überzeugen, den Zehnten an seine Kirche zu zahlen, anstelle an jene, zu der sie gehörten.¹⁶⁶ Diese Bestimmung war zwar an alle Priester einer Diözese gerichtet, hatte aber im Zusammenhang mit Kirchen an der Diözesangrenze besondere Relevanz. Denn während Streitfälle innerhalb der Diözese vom Bischof zu lösen waren, betrafen sie im Fall einer Auseinandersetzung zwischen den Diözesen höhere Instanzen. Gerade Konflikte um Zehntrechte an der südlichen Diözesangrenze zu Tegernsee hatten am Beginn des 9. Jahrhunderts zu größeren Verhandlungen vor kaiserlichen *missi* geführt, die nicht ganz zur Zufriedenheit Freisings geschlichtet worden waren.¹⁶⁷

Wie bedeutsam Kirchen am Rande der Diözese waren, verdeutlicht auch das Schiedsgericht, das Ende August 822 in Anwesenheit hoher Würdenträger in Allershausen zusammentrat, um die Rechte auf eine Kirche zu Unter-(Ober-)Kienberg zu klären. Sowohl Hitto von Freising als auch der Bischof von Augsburg, Nidker, erhoben Ansprüche auf diese Kirche, die nur etwa 15 Kilometer von Hittos Bischofssitz entfernt lag.¹⁶⁸ Besitzungen in Grenzlagen mussten also konsolidiert und verstärkt werden. Dazu kam der Präsenz des Bischofs ebenso eine bedeutsame Rolle zu wie der Anwesenheit weltlicher und geistlicher Würdenträger. In Allershausen fanden sich nicht nur weltliche Größen, wie der *comes* Liutpald oder Meginhart, ein, sondern etwa auch der Bischof von Regensburg, Baturich.¹⁶⁹ Darüber hinaus wurden durchaus auch weitere Strategien verfolgt, um den Anspruch auf Landbesitz zu verdeutlichen. Geneviève Bühner-Thierry hat kürzlich gezeigt, dass Hitto mit einem Reliquienbehältnis, der *capsa s. Mariae*, gezielt strategisch bedeutsame Orte in seiner Diözese aufsuchte und diese damit „sakralisierte“.¹⁷⁰

Es war eine vielgestaltige Landschaft, die der Bischof von Freising bei seinen Visitationsreisen durchzog. Im Sundergau zog er dabei durch ein Gebiet, in dem das Kloster Mondsee, das nach 799 zur Erzdiözese Köln zählte, einigen Besitz hatte. Das Mondseer Traditionsbuch aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts hat den Besitzungen im Sundergau sogar einen eigenen Abschnitt gewidmet.¹⁷¹ Während Mondsee

¹⁶⁵ Theodulf von Orléans, Erstes Kapitular, c. 14, ed. Brommer 112f.; van Rhijn, Sheperds 126.

¹⁶⁶ Concilium Ascheimense, c. 7, ed. Werminghoff 57. Vgl. van Rhijn, Sheperds 126. Die Synodalbeschlüsse wurden von einer Freisinger Hand wohl noch im 8. Jahrhundert einer aus dem Südwesten stammenden Kanonessammlung beigelegt. Vgl. München, BSB 6243, fol. 233r-234r. Zur Hs. siehe Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen 1, 86–88; Mordek, Biblioteca 321–324.

¹⁶⁷ Siehe dazu Kap. 5.

¹⁶⁸ TF 475, ed. Bitterauf 406f. Zu Allershausen vgl. Kap. 6.

¹⁶⁹ TF 475, ed. Bitterauf 406f. Zu den Beziehungen Baturichs zu Freising vgl. Störmer, Eine Adelsgruppe um die Fuldaer Äbte 25f.

¹⁷⁰ Bühner-Thierry, Entre implantation familiale et patrimoine ecclésiastique 299–317.

¹⁷¹ Zur Ordnung des Traditionsbuchs vgl. Das älteste Traditionsbuch des Klosters Mondsee (ed. Gebhard Rath/ Erich Reiter, Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 16, Linz 1989) 34f.

aber bereits seit der Zeit der Äbte Oportunus und Hunrich das von Tassilo III., geschenkte Dorf Forchöd besaß,¹⁷² kontrollierten die Bischöfe von Freising die dort bestehende Kirche.¹⁷³ Diese musste jedoch um 800 gegen Ansprüche einer ortsansässigen Familie von Bischof Atto ebenso verteidigt werden, wie das Dorf selbst, das zwischen 812 und 817 von offenbar derselben Familie widerrechtlich dem Kloster Mondsee entfremdet wurde. Im letzteren Fall konnte Hitto von Freising den Mondseern helfen, ihre Rechtsansprüche zu wahren.¹⁷⁴ Dieses Beispiel verdeutlicht zunächst, dass die Besitzverhältnisse innerhalb einer Diözese zersplittert waren, und in Freising ganz besonders. Denn manche Familien tradierten an unterschiedliche geistliche Einrichtungen und hielten sich damit Optionen offen, wer und wo das spirituelle Zentrum der Sippe sein sollte.¹⁷⁵ Andererseits wurde immer wieder Kirchenbesitz durch ansässige Familien entfremdet. Beidem wollte man aus bischöflicher Perspektive gegensteuern.

In der Gegend an der Schwindach verfügten der *presbyter* Haguno und seine Sippe über weit mehr Besitz, als er an Freising schenkte.¹⁷⁶ Denn sein Neffe Sindpehrt, den er bei den Verhandlungen von 816 noch in das Lehensverhältnis miteinbezog, schenkte im Jahr 836 weiteren Besitz in benachbarten Orten.¹⁷⁷ Der Landtransfer spielte sich dabei nicht immer zwischen Laien und der Kirche ab. Im Jahr 813 kauften z. B. der Priester Ascric und sein Bruder Engilhart Grundbesitz zu *Suindaha*, den sie erst Jahre später, allerdings um die nun ansässigen Unfreien erweitert und mit einem neuen Namen versehen, an Freising gaben.¹⁷⁸ Einige Grundbesitzer dieser Gegend waren darüber hinaus recht prominent, wie etwa die Bischöfe Andreas und Francho von Vicenza, die hier über Familiengut verfügten.¹⁷⁹

Eine Visitationsreise durch die Diözese bedeutete für einen Bischof daher auch, in die spezifischen sozialen Kräfteverhältnisse vor Ort Einblick zu nehmen und einzuwirken.

Das betraf zunächst die Priester, bei denen nicht nur die pastoralen Fähigkeiten geprüft werden mussten. Da sie oft selbst über beachtlichen Grundbesitz verfügten

172 TM 131, ed. Reiter/Rath 237 f.

173 TF 145, ed. Bitterauf 150 f. Zur Gleichsetzung zwischen dem in TM genannten *Forchheid* und dem *Forahheida* in der Freisinger Traditionsnotiz vgl. Diepolder, „In PAGO“-Nennungen 109. Für die Gleichsetzung der beiden Nennungen, aber gegen eine Lokalisierung mit Forchöd ist Janker, Grafschaft Haag, 49, Anm. 113. Allerdings kannte der Autor die Edition des Mondseer Traditionsbuch durch Reiter/Rath nicht.

174 TM 131, ed. Reiter 238.

175 Siehe zu diesem Aspekt Innes, *State and Society* 51–93. Viele frühe Schenkungen gehen selbstverständlich auf Herzogsgut zurück.

176 Vgl. Janker, Grafschaft Haag 39–42.

177 TF 624, ed. Bitterauf 525 f. Haguno selbst bestätigte seine Schenkung noch am 1. Oktober 824. Vgl. TF 510, ed. Bitterauf 435 f.

178 TF 399b, ed. Bitterauf 340 f. (8. April 813); vgl. Janker, Grafschaft Haag 39–42, bes. 40. Vgl. TF 399a, ed. Bitterauf 340.

179 Vgl. etwa TF 400a, b und c, ed. Bitterauf 341–344.

und mit solchem sogar Handel trieben, wie etwa der erwähnte Ascrih, musste auch ihre moralische Haltung innerhalb der Gemeinschaft, in der sie lebten und wirkten, einer Prüfung unterzogen werden. Die Bischöfe hatten demnach nicht nur die liturgischen und pastoralen Abläufe zu kontrollieren, sondern auch darauf zu achten, dass die Priester keinen allzu schwunghaften Handel betrieben,¹⁸⁰ vor allem nicht mit Kirchengut.

Eine weitere Gruppe, auf die der reisende Bischof traf, waren Amtsträger, deren Funktion sich manchmal auf einen engen Radius beschränkte. Dabei ist etwa ein Sigipehrt zu nennen, der 816 in Schwindkirchen oder 819 zu Schwindau als *defensor* Hittos, also als Vogt des Freisinger Bischofs auftrat,¹⁸¹ und am 29. Januar 818, anlässlich der Schenkung der Imma an prominenter erster Stelle als Zeuge aufscheint.¹⁸² Er zählte zu einer Gruppe von Amtsträgern, die nur östlich der Isar bei Rechtsgeschäften in Erscheinung traten, mit Ausnahme der Synoden, an denen möglichst alle kirchlichen und weltlichen Amtsträger aus der gesamten Diözese teilnehmen sollten. So ist auch die Teilnahme Sigipehrts bei der Synode von Eching im Jahr 820 bezeugt.¹⁸³

Weitaus dringlicher benötigte aber meist das oft konfliktbeladene Verhältnis zwischen Eigenkirchenherren und deren Priestern einer Klärung.¹⁸⁴ Außerdem sind die lokalen Machthaber selbst zu nennen, die über mehr oder weniger ausgedehnten Grundbesitz verfügten. Wie bedeutsam diese lokalen Eliten waren, verdeutlicht das Rechtsgeschäft, das der bei der Visitationsreise mitgereiste Archipresbyter Johannes tätigte. Er bestätigte nämlich eine frühere Schenkung an Freising, als er sich kaum drei Kilometer von dem Landstück entfernt befand, das Inhalt der Schenkung war. Ohne Zweifel war dieser Bestätigungsakt für die Augen der versammelten örtlichen Eliten bestimmt. Schließlich sollten die ansässigen Familien, gerade wenn Alternativen zur Verfügung standen, überzeugt werden, überhaupt oder weiterhin an die Bischofskirche zu tradieren.

180 Zur Verpflichtung der Priester, einmal jährlich dem Bischof Rechenschaft abzulegen, vgl. Esders/Mierau, *Klerikereid* 84, mit Anm. 17. Dass die Priester dabei auch über die Verwaltung von Amtsgut berichteten, vgl. TF 654, ed. Bitterauf 551 f. Dazu siehe Hammer, *Country churches* 13 ff.

181 TF 353, ed. Bitterauf 302 f. Vgl. auch TF 364, ed. Bitterauf 311 (12. Juni 816). Erwähnenswert ist auch ein Petto, der 816 in Schwindkirchen und 818 in Velden an der Vils als Zeuge aufscheint. Vgl. dazu auch Helmuth Stahleder, *Hochstift Freising* (Freising, Ismaning, Burgrain) (*Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern*, Heft 33, München 1974) 68.

182 TF 392, ed. Bitterauf 332.

183 TF 437, ed. Bitterauf 376. Vgl. dazu Stahleder, *Hochstift Freising* 64, mit Angaben zu weiteren Zeugnissen von Sigipehrt.

184 Vgl. dazu Esders/Mierau, *Klerikereid* 98 ff. Zum unterschiedlichen sozialen Status innerhalb der Priesterschaft vgl. ebda. 87, Anm. 18, mit Quellenbelegen aus den Freisinger Traditionen. Zum Konzept der Eigenkirchen vgl. jüngst Steffen Patzold, *Den Raum der Diözese modellieren? Zum Eigenkirchenkonzept und zu den Grenzen der *potestas episcopalis* im Karolingerreich*, in: *Les élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination – du VI^e au XI^e siècle*, ed. Philippe Depreux/François Bougard/Régine Le Jan (*Actes du colloque de Göttingen 2005, Turnhout 2007*) 225 – 245.

Gerade bei Schenkungen an die Kirchen konnte der Predigt eines Bischofs eine entscheidende Bedeutung zukommen. Für das Jahr 827 ist sogar eine gemeinsame Predigt der beiden Bischöfe Hitto von Freising und Baturich von Regensburg bezeugt.¹⁸⁵ In diesem Fall stärkte die Ansprache das gemeinsame Band zwischen der Kirche von Freising und einer Stiftersippe. Diese Verbindung war nicht neu und auch die Worte, die die beiden Bischöfe zu diesem Anlass gefunden haben mögen, werden nicht ungewöhnlich gewesen sein. Im Gegenteil, sie dürften auf Bekanntes und Bewährtes zurückgegriffen haben, denn die Stärke des Predigens bestand eben gerade darin, grundlegende Werte und Inhalte stetig und an verschiedenen Orten und zu unterschiedlichen Anlässen zu wiederholen und gegebenenfalls anders zu akzentuieren. Erst damit wurde der Eindruck eines größeren sozialen Ganzen generiert, das ja u. a. auch von den Stiftenden gesucht wurde.¹⁸⁶

Im spezifischen Fall der gemeinsamen Predigt der beiden bayerischen Bischöfe im Jahr 827 wurde aber auch der Konsens innerhalb der Stiftersippe erzielt. Predigten oder predigtähnliche Ansprachen hatten ein großes Konfliktlösungspotential, das sich auf Basis einer Rhetorik der Reform entfalten konnte und ebenfalls eine weite Verbreitung moralischer Ermahnungen in den Predigten voraussetzte. Erzbischof Arn von Salzburg hielt wahrscheinlich auch Ansprachen anlässlich von Gerichtstagen, wie etwa am 11. Juni 802 in Regensburg, wo neben geistlichen Würdenträgern vor allem *comites* und *iudices* versammelt waren und die Umsetzung von kaiserlichen Bestimmungen aus dem Frühjahr besprochen wurden.¹⁸⁷ Weitere Ansprachen wurden im Zuge der großen *placita* aus den ersten Jahren des 9. Jahrhunderts gehalten.¹⁸⁸

Die Visitationsreisen und Synoden ermöglichten es den Bischöfen, an strategisch ausgesuchten Orten Predigten vor lokalen Eliten zu halten. So konnten sie nicht nur ihrer Aufsichtspflicht gegenüber den Klerikern und Amtsträgern am besten nachkommen, sondern auch moralische Wertmaßstäbe, Synodalbeschlüsse und politische Diskurse unter das Volk bringen. Gemeinsam mit den Predigten an den Sonn- und Feiertagen in den einzelnen Pfarreien war damit wenigstens auch ein flächendeckender Informationsfluss gewährleistet.

185 TF 547c, ed. Bitterauf 467. Siehe Kap. 7.

186 Innes, *State and Society* 40–50.

187 TF 183, ed. Bitterauf 174. Siehe Kap. 6.

188 TF 193a, ed. Bitterauf 182–185. Siehe Kap. 6.

4 Theorie und Praxis des Predigens im frühen Mittelalter

4.1 Das Unvermögen zu predigen

Über die Art und Weise, wie im Frühmittelalter gepredigt wurde, gibt es nur wenige zeitgenössische Berichte. Vor allem hagiographische Texte und die Predigten der Kirchenväter kommen mitunter darauf zu sprechen. Viele Nachrichten sind anekdotisch und gehen auf lokale Traditionen zurück; doch waren diese Texte weit verbreitet und erlaubten auch späteren Generationen den Einblick in eine Erfahrungswelt, die sie in den Grundzügen mit ihren Vorgängern teilten. Für die Forschung galt und gilt es teilweise heute noch als erwiesen, dass im Frühmittelalter die Qualität der Predigt sowie die Ausbildung der Prediger und ihrer Zuhörer gegenüber der Spätantike abgenommen haben. Dafür würde etwa eine Stelle in Notkers *Gesta Karoli* aus der Mitte der 880er Jahre sprechen.¹ So habe Karl der Große einst ein Gebot erlassen, das alle Bischöfe verpflichtete, an einem festgesetzten Tag zu predigen, andernfalls würden sie die Ehre ihres Amtes verlieren. Ein namentlich nicht genannter Bischof, der das schwelgerische Leben durchaus genoss, das Predigtamt aber nie ausgeübt hatte, fürchtete um sein hoffärtiges Leben und beschloss daher, zwei *primores palatini* zu einem Festtag zu laden, offenkundig, um ihnen seine Fertigkeiten als Prediger zu zeigen.² Nach der Verlesung des Evangeliums stieg der Bischof auf die Stufen vor dem Altar (*ad gradus*), „wie wenn er zu dem Volk sprechen wollte“, wie Notker spöttisch bemerkt. Dies soll so unerwartet gewesen sein, berichtet der Autor weiter, „dass alle staunend herzu liefen bis auf einen rothaarigen armen Mann, der ein Lederkappchen trug, weil er ... sich seiner Haarfarbe gar sehr schämte.“ Da der Bischof nun offenbar nicht weiter wusste, ließ er von den Türstehern den Mann, der etwas abseits stand, herbeischaffen. Da sich dieser aus Angst weigerte, mitzukommen, musste er zum Bischof herangezerrt werden, der ihm schließlich die Kappe vom Kopf riss und dem Volk verkündete: „Da seht ihr, liebe Leute, der Taugenichts hat rotes Haar!“ Danach soll er wieder zum Altar zurückgekehrt sein und die Messe gelesen haben. „Oder er tat wenigstens so“, bemerkt Notker lapidar. In seinem Element zeigte sich der Bischof erst danach an der Tafel, an der er seinen Hofstaat und sich selbst so reich geschmückt

¹ Zur Datierung des Textes vgl. Simon MacLean, *Kingship and Politics in the Late Ninth Century. Charles the Fat and the End of the Carolingian Empire* (Cambridge 2003) 201–204 und 227.

² Notker Balbulus, *Gesta Karoli I*, 18 (ed. Hans F. Haefele, MGH SS rer. Germ., NS 12, Berlin 1959) 22–25; (übers. Reinhold Rau, in: *Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte* 3, Freiherr von Stein Ausgabe 7, Darmstadt 1992) 345–348. Über Bischöfe, die nicht predigen wollen, vgl. auch Caesarius of Arles, *Sermo* 1, ed. Morin 10–17.

präsentierte, „sodass ihm nur noch ein Szepter und der Königstitel fehlte“, um wie ein König aufzutreten.³

Notker karikiert mit den Mitteln der Rhetorik eine Predigtsituation, die aus vielfachen Gründen nicht funktionierte. Der Bischof wusste weder inhaltlich eine Botschaft zu formulieren noch sie ansprechend zu vermitteln. Das von Notker erwähnte Gebot Karls des Großen, dass Bischöfe predigen sollten, bezieht sich sehr wahrscheinlich auf die *Admonitio generalis* von 789, das bekannteste unter Karls Kapitularien. Dort wird in einem Kapitel angeordnet, alle Bischöfe und Priester mögen dem Volk die *fides catholica* predigen.⁴ In anderen Kapiteln geht die *Admonitio* noch detaillierter auf die Inhalte, die zu predigen seien, ein.⁵ Dazu zählen etwa auch jene Werke des Fleisches, die schon Paulus in seinem Brief an die Galater verurteilt hatte, und die dem Bischof in Notkers Erzählung offenbar auch nicht fremd waren.⁶ Anstelle einer Unterweisung in der Glaubenslehre klagte der Bischof einen Unschuldigen wegen seiner Haarfarbe an und, weil dieser in der Kirche die Kopfbedeckung anbehalten hatte, disqualifizierte er sich damit selbst. Aber auch um seine rhetorischen Qualitäten als Prediger war es nicht gut bestellt. Der Bischof schaffte es nicht einmal, die Grundlagen für eine Kommunikation zu schaffen, die die Predigt erst ausmacht. Der Bischof richtete sich kaum an das Kirchenvolk. Seine Anordnung, der abseits Stehende möge näher kommen, hätte zumindest als Beispiel dienen müssen, anhand der Verfehlungen eines Einzelnen eine Gruppe zu ermahnen. Aber über die dafür erforderliche Autorität verfügte der Bischof offenbar nicht, denn seiner Anordnung wurde von dem Betroffenen zunächst gar nicht nachgekommen. Als die Türsteher den Widerspenstigen schließlich heranzogen, „da schrie der Bischof, der von oben herunter zusah und bald seinen Diener ansprach, bald den Unglücklichen anfuhr: ‚Zieh ihn herbei, lass ihn ja nicht los. Du musst kommen, ob du willst oder nicht.‘“⁷ Das war die ganze Predigt des Bischofs, die nicht einmal die in der *Admonitio generalis* von den Priestern verlangte Leistung erfüllte.

Nach der *Admonitio* sollte die Predigt nämlich dazu dienen, das Nützliche (*utilia*), Ehrenhafte (*honesta*) und Rechte (*recta*) auf richtige und anständige Weise (*recte et honeste*) zu verkünden.⁸ Der Priester solle etwa das Glaubensbekenntnis eifrig (*dili-*

³ Notker, *Gesta Karoli I*, 18, ed. Haefele 24; übers. Rau 347. Vgl. die Beschreibung der gereichten Köstlichkeiten der Sünde der *luxuria*.

⁴ *Admonitio generalis* c. 60, ed. Glatthaar 210.

⁵ *Admonitio generalis* c. 65 und 80, ed. Glatthaar 218 und 234–236. Siehe dazu auch Buck, *Admonitio und Praedicatio* 128 ff.

⁶ Gal 5, 19–21. Vgl. *Admonitio generalis* c. 80, ed. Glatthaar 236. Vgl. Notker Balbulus, *Gesta Karoli I*, 16, ed. Haefele 19, wo der Autor darauf hinweist, dass nun Episoden folgen, die zeigen wie Karl den stolzen Bischof demütigte; siehe aber auch die *luxuria*, die der Bischof in dieser Episode an den Tag legte.

⁷ Notker, *Gesta Karoli I*, 18, ed. Haefele 23; übers. Rau 347.

⁸ Vgl. Buck, *Admonitio und Praedicatio* 125 f. Während *recte praedicare* in der Patristik durchaus verbreitet ist, fehlen die Belege für *honeste praedicare*.

genter) lehren und predigen.⁹ Darüber hinaus solle er sich ganz an den Vorlagen orientieren: „Und lasst nicht zu, dass manche Neues oder nicht Kanonisches aus ihrem eigenen Verständnis heraus und nicht den heiligen Schriften gemäß ersinnen und dem Volk predigen ...“.¹⁰ Nur beiläufig erwähnt eine Bestimmung des Konzils von Mainz im Jahr 813, bei dem Arn neben anderen Bischöfen den Vorsitz führte, dass, wenn ein Bischof nicht in seiner Stadt weilte, jemand anwesend sein sollte, der „das Wort Gottes an den Sonn- und Feiertagen auf eine Weise zu predigen vermag, dass es auch das Volk (*vulgus*) verstehen könne.“¹¹ Immer wieder wird auch die Vorbildwirkung des Bischofs betont, die der Bischof der Notker-Anekdote völlig vermissen lässt.¹²

Für Karl den Großen und seinen Kreis war die Art und Weise, wie gepredigt wurde, genauso bedeutend, wie der Inhalt. Dies beweist der Schluss der Geschichte: Die Höflinge zeigten sich nämlich von der Pracht des bischöflichen Gastmahls so beeindruckt, vor allem, da sie auch noch reiche Geschenke erhalten hatten, dass sie Karl zunächst berichteten: „Wir haben ihn predigen hören wie in einer Rednerschule.“¹³ Aber nachdem der Kaiser, dem die Unwissenheit (*imperitia*) des Bischofs durchaus bekannt war, nach dem *modus praedicationis* des Bischofs fragte, wagten es die beiden Hofleute nicht mehr, weiter zu lügen, und erzählten alles, wie es sich ereignet hatte.¹⁴

Wissen und Urteil Karls des Großen um die Qualitäten der Predigt stellt Notker keineswegs infrage. Im Gegenteil, der Kaiser erkundigte sich nach dem *modus praedicandi*, wodurch die Wahrheit ans Licht kam. Zugleich zeigt die Geschichte, dass es um die Unbestechlichkeit seiner Höflinge ebenso wenig gut bestellt war, wie um die Bildung mancher Bischöfe in seinem Reich. Schließlich blieb der predigtfaule Bischof doch im Amt, weil er zumindest irgendetwas gesagt und somit das Gebot des Königs nicht ignoriert hatte.¹⁵

Ohne Zweifel handelt es sich bei dieser Geschichte um monastischen „Tratsch“, um mündliche Überlieferung in Sankt Gallen des letzten Viertels des 9. Jahrhunderts, aber sie verdeutlicht den Stellenwert der bischöflichen Predigt im Karolingerreich.¹⁶

⁹ Admonitio generalis c. 80, ed. Glatthaar 236.

¹⁰ Admonitio generalis c. 80, ed. Glatthaar 234: *Et non sinatis nova vel non canonica aliquos ex suo sensu et non secundum scripturas sacras fingere et praedicare populo.*

¹¹ Concilium Moguntinense a. 813, c. 25, ed. Werminghoff 268: *Ut praedicatio sancta assidue in ecclesia fiat. XXV. De officio praedicationis: si forte episcopus non fuerit in domo sua aut infirmus est aut alia aliqua causa exigente non valuerit, numquam tamen desit diebus dominicis aut festivitibus qui verbum Dei praedicet iuxta quod intellegere vulgus possit.*

¹² Vgl. etwa das Konzil in Paris im Jahr 829, bei dem die Bischöfe über die Besserung ihrer Lebensweise sprechen, da ihre Predigten sonst nicht geachtet werden. Concilium Parisiense, lib. 1, c. 4, ed. Werminghoff 611.

¹³ Notker, Gesta Karoli I, 18, ed. Haefele 25; übers. Rau 349.

¹⁴ Notker, Gesta Karoli I, 18, ed. Haefele 25.

¹⁵ Notker, Gesta Karoli I, 18, ed. Haefele 25.

¹⁶ Vgl. Matthew Innes, Memory, orality and literacy in an early medieval society, in: Past & Present 158 (1998) 3–36, hier 19, mit weiteren Angaben. Louis Halphen, Études critiques sur l'histoire de Charlemagne (Paris 1921) 142, meinte, die Gesta des Notker seien für die Geschichte Karls des Großen so brauchbar wie Alexandre Dumas, 'Die drei Musketiere' für die Geschichte Ludwigs XIII.

Es ist die Spannung zwischen angenommenen, vergangenen Fähigkeiten und gegenwärtigen Ansprüchen, die zu allen Zeiten den Status des Predigers in einer Gesellschaft mitbestimmte. Wenn die moderne Forschung die spätantike Predigt, mit ihren ausgefeilten rhetorischen Techniken, den frühmittelalterlichen Texten gegenüberstellt, wurde dies bereits von den frühmittelalterlichen Gesellschaften selbst getan. Allein die Heiligenleben, die zum Festtag des Heiligen, zumindest auszugsweise, dem Volk vorgetragen wurden, ließen manchmal die Art und Weise des Predigens in der Vergangenheit errahnen und luden zum Vergleich mit den je gegenwärtigen Predigern ein.¹⁷ Dabei zeigt sich, dass das Bild, das Notker von ihnen entworfen hat, oft nicht sehr weit von der Wirklichkeit entfernt war.

4.2 Schwierigkeiten

Der in Saint-Amand und Salzburg verehrte Amandus hatte nach Ausweis der *Vita prima* sehr damit zu kämpfen, dass seine Predigt vom Publikum akzeptiert wurde. Während seiner Missionsreisen, die ihn an die unterschiedlichsten Orte führten, konnte er zwar Erfolge aufweisen; an der Schelde erlitt er jedoch schmachvolle Misserfolge. Er wurde von den Einheimischen geschlagen, von den *mulieres* und *rustici* wiederholt beleidigt und sogar in den Fluss geworfen. Wegen der Kargheit des Landes und aus Hunger verließen ihn seine Begleiter. Trotz all dieser Widrigkeiten habe Amandus aber das *officium praedicationis* nicht aufgegeben.¹⁸ Die Erfahrung des Misserfolgs teilte Amandus wohl mit vielen anderen Missionaren.¹⁹ Um 800 ortete Alkuin das Problem auch in der Unfähigkeit des Predigers, die Glaubensinhalte, dem intellektuellen Vermögen der Hörer entsprechend, verständlich zu machen. „Wenn die Gnade Gottes das Herz des Hörers nicht erfüllt,“ erklärte er Arn in einem Schreiben, ist die *lingua docentis* nutzlos.²⁰

¹⁷ Vgl. Alkuins dreifache Überarbeitung der Willibrordsvita: Alkuin, *Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis*, prologus, ed. Levison 81–141, hier 113 f. Das Prosawerk, das den Mitbrüdern in der Kirche laut vorgelesen werden sollte, die metrische Vita, die vom Kundigen in seiner Zelle studiert werden sollte, und die Predigt, die dem illiteraten Volk zu Gehör gebracht werden sollte. Siehe dazu Heene, *Merovingian and Carolingian hagiography* 421 f.

¹⁸ *Vita Amandi prima* 13, ed. Krusch 436–438. Zur *Vita Amandi* vgl. Alain Dierkens, *Notes biographiques sur saint Amand, abbé d'Elnone et éphémère évêque de Maastricht* († peu après 676), in: *Saints d'Aquitaine. Missionnaires et pèlerins du haut Moyen Âge*, ed. Edina Bozoky (Rennes 2010) 63–80.

¹⁹ Siehe etwa Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* IV, 13, übers. Spitzbart 356 f. über die gescheiterten Versuche des Iren Dicul in Sussex zu missionieren: „Aber keiner der Landesbewohner wollte dem Leben nacheifern oder die Predigt hören.“ Vgl. dazu von Padberg, *Inszenierung religiöser Konfrontationen* 126 f.

²⁰ Alkuin, *Epistola* 113, ed. Dümmler 164: *Docendus est itaque homo rationalem habens intellegentiam et multimoda praedicatione adtrahendus, ut sacrae fidei veritatem agnoscat. Et maxime Dei omnipotentis pro eo deprecanda est clementia. Quia otiosa est lingua docentis, si gratia divina cor auditoris non inbuilt.*

Beharrlichkeit zählte sicher zu den Tugenden des Amandus, aber nicht unbedingt seine Qualität als Prediger. Nachdem er nämlich vom Frankenkönig und den fränkischen Bischöfen einhellig und gegen seinen Wunsch das Bistum von Maastricht erhalten hatte, bereiste er über drei Jahre lang die kleinen Städte und befestigten Ortschaften in seiner Diözese und predigte dem Kirchenvolk. Allerdings konnte er mit seiner Predigt nicht einmal seine eigenen Priester und Diakone überzeugen. Die *Vita prima* erwähnt nämlich: „Die Priester und die Diakone weigerten sich, seinem Predigen zuzuhören und verspotteten ihn.“²¹

Es gibt noch ältere Beispiele und berühmtere Prediger, die vergleichbare Erfahrungen gemacht hatten, wenngleich diese nicht zu so weitreichenden Konsequenzen führten, wie bei Amandus, der wegen seiner Erfolglosigkeit schließlich die Diözese verließ.

Die Biographen des für seine Predigten berühmten Caesarius von Arles berichten, dass sich einige aus dem Kirchenvolk während seiner Predigt aus der Kirche hinausstellen wollten. Der Heilige sei ihnen aber nachgeeilt und habe ihnen nachgerufen, dass sie am Jüngsten Tag auch nicht entweichen könnten.²² Als Konsequenz habe er die Kirchentüre schließen lassen.²³

Vielleicht konnte Caesarius sein Publikum doch nicht so stark fesseln, wie es seine Biographen behaupteten. Zudem dauerten seine Predigten nur etwa eine halbe Stunde,²⁴ während sein Vorgänger Hilarius, von dem keine vergleichbare Erzählung überliefert ist, bis zu vier Stunden gepredigt haben soll.²⁵ Die Kürze der Predigt war also ein entscheidendes Kriterium für deren Qualität und Güte. Vielleicht ist es diese Erfahrung, die dem anonymen Biographen des Eligius die Worte eingab. Die Predigten des Heiligen waren kurz, aber reich an spiritueller Erbauung.²⁶ Diese Prediger waren aber lokale Heilige, deren Bedeutung im Laufe der Zeit in unterschiedlichen Maßen wahrgenommen wurde.

²¹ *Vita Amandi prima* 18, ed. Krusch 443.

²² *Vita Caesarii episcopi Arelatensis* I, 27, ed. Krusch 457 – 501, hier 466 f. Englische Übersetzung: Caesarius of Arles: *Life, Testament, Letters* (übers. William E. Klingshirn, *Translated Texts for Historians* 19, Liverpool 1994) 22. William E. Klingshirn, *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul* (Cambridge 1995) 159. Vgl. auch Karl Brunner, *Publikumskonstruktionen in den Predigten des Caesarius von Arles*, in: *Sermo doctorum. Compilers, Preachers and their Audiences in the early medieval West*, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (in Druck). Vgl. auch Caesarius von Arles, *Sermo* 73 und 74, ed. Morin 306 – 312.

²³ *Vita Caesarii* I, 27, ed. Krusch 467. Vgl. dazu Brunner, *Publikumskonstruktionen*, und Diesenberger, *Introduction*.

²⁴ Caesarius von Arles, *Sermo* 76, 3, ed. Morin 317.

²⁵ *Vita sancti Hilarii episcopi Arelatensis* 14 (ed. Samuel Cavallin, *Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund* 40, Lund 1952) 92: *Sedilibus praeparatis in jejunio, ab hora diei sexta usque in ejus decimam epulis plebem spiritalibus saginabat, pascendo esurire cogebat, esurientes nequaquam pascere desistebat*; vgl. Klingshirn, *Caesarius of Arles* 150.

²⁶ *Vita Eligii episcopi Noviomagensis* II, 15, ed. Krusch 704: ... *et magna breviter in sermone complexa, sed in aedificatione spiritaliter copiosa* ...

Allseits bekannt war natürlich der *praedicator gentium*, Paulus, dem gerade um 800 besondere Bedeutung beigemessen wurde. Von ihm wird in der Apostelgeschichte berichtet, dass er über mehrere Stunden predigte. In Troas „dehnte er seine Rede bis Mitternacht aus“. Ein gewisser Eutychus soll während dieser Ansprache des Paulus am Fensterbrett sitzend eingeschlafen und über drei Stockwerke tief in den Tod gestürzt sein. Der Apostel unterbrach daraufhin seine Predigt, erweckte den Knaben zum Leben und „redete mit ihnen bis zum Morgengrauen“ weiter.²⁷ Was die Dauer der Rede betrifft, dürfte Paulus, dem *praedicator gentium*, wohl am meisten Zeit zugestanden worden sein. Doch nur zu verständlich scheint die Ermüdung des Knaben. Die sonst so gesprächigen Kommentatoren der Apostelgeschichte schweigen über diese Episode. Wenn die Geschichte jedoch aufgegriffen wurde, dann nur, um die Verfehlungen und die spirituelle Erweckung des Eutychus zu erwähnen.²⁸

Nachrichten über säumige und unaufmerksame Kirchgänger sind schon von alters her bekannt. Die Geschichte von den Leuten, die die Predigt des Caesarius fluchtartig verließen, war durchaus nicht übertrieben. In den Predigten des Bischofs von Arles finden sich mehrere Aufforderungen, das Publikum möge sich doch ein bis zwei Stunden Zeit nehmen und zumindest bis zum Segensspruch bleiben.²⁹ Eine seiner Predigten widmet sich ganz diesem Thema.³⁰ Die Drohung mit dem Jüngsten Gericht wird zwar nicht wiederholt; dafür spielt der Bischof auf diejenigen Gäste an, die sich weigern, die Einladung zum königlichen Hochzeitsmahl anzunehmen und deshalb durch andere ersetzt werden (Mt 22, 1–14). Ebenso sollten die Zuhörer sich tunlichst bemühen, nicht zu jenen Ausgeschlossenen zu zählen und stattdessen Geduld für eine oder zwei Stunden zu haben, um der Messe (und damit auch der Predigt) beizuwohnen.³¹ Auch klagte Caesarius über jene,

die gerade jetzt auf den Marktplätzen, auf den Straßen und öffentlichen Hallen (*basilicae*) Zeit haben, um Prozesse zu führen oder Geschäfte abzuschließen. Wie viele in den Säulengängen der Basiliken oder in den Versammlungshallen sind mit Gerüchten oder unnützen Gesprächen beschäftigt? Unter ihnen ist die Zahl der Geistlichen gewöhnlich nicht gering.³²

²⁷ Apg 20, 7–12; vgl. Leo Carruthers, 'The word made flesh': preaching and community from the apostolic to the late middle ages, in: *Speculum Sermonis*. Interdisciplinary Reflections on the Medieval Sermon, ed. Georgina Donavin/Cary J. Nederman/Richard Utz (Disputatio 1, Turnhout 2005) 3–27, hier 6.

²⁸ Vgl. Diesenberger, Introduction 15.

²⁹ Z. B. Caesarius, Sermo 73 (ed. Germain Morin, CCSL 102, Turnhout 1953) 307. Vgl. Brunner, Publikumskonstruktionen (im Druck).

³⁰ Caesarius, Sermo 74, ed. Morin 310–312.

³¹ Caesarius, Sermo 74, 3, ed. Morin 311.

³² Caesarius, Sermo 74, 3, ed. Morin 311: *Quanti enim nunc in plateis vel in atriis basilicarum aut litibus aut negotiis vacant! Quanti in porticibus basilicarum vel in secretariis detractionibus aut ociosis sermonibus occupantur, inter quos non parvus solet etiam esse numerus clericorum!*; vgl. zu Beispielen von Iohannes Chrysostomos Hans Georg Thümmel, Materialien zum liturgischen Ort der Predigt in der alten Kirche, in: Predigt in der alten Kirche, ed. Ekkehard Mühlenberg/Johannes van Oort (Kampen 1994) 115–122.

Die karolingischen Kapitularien fordern wiederholt den häufigen Kirchgang, den einzelne Gruppen stets versäumten. So erließ Ludwig der Fromme 822 in Attigny eine Bestimmung gegen jene *potentes*, die nicht zur Kirche kommen wollten und dadurch ein schlechtes Vorbild abgaben. Darüber hinaus hinderten sie auch ihre Hörigen daran, der Predigt beizuwohnen.³³ Nur wenig später folgte eine weitere Bestimmung, die die Laien aufforderte, den Predigten von Bischöfen und Priestern *devote* beizuwohnen und ihre Angehörigen mitzunehmen.³⁴ Jonas von Orléans, der die Gesetzgebung von 822 beeinflusste, ermahnt in seiner Schrift *De institutione laicali* die *potentes*, sie sollten an den kirchlichen Feiertagen mit ihren *servi* nicht auf die Jagd gehen, weil sie beide sonst den Kirchgang verpassten.³⁵

Viele Prediger fordern die Hörer auf, öfter in die Kirchen zu kommen,³⁶ wie etwa Alkuins Homilie zu Ehren des Hl. Vedastus. Einer der *Sermones* aus der Salzburger Sammlung verlangt sogar (zumindest in der Fastenzeit) den täglichen Kirchgang.³⁷ Das beste Beispiel gab dafür Karl der Große selbst, der jeden Morgen und Abend die Kirche aufsuchte, wie sein Biograph Einhard berichtete.³⁸

Ein häufiges Thema, das sowohl hagiographische Texte, die Gesetzgebung, wie die Predigten behandeln, bildet die mangelnde Ruhe und Sammlung der Zuhörer. Mitunter kämen nämlich Leute zum Gottesdienst, um zu streiten, vor der Kirche Rechtsangelegenheiten zu verhandeln oder Geschäfte zu machen. Es konnte aber auch noch schlimmer kommen, wenn sich die Leute gegenseitig schwer beschimpften und sogar mit Fäusten und Fußtritten aufeinander losgingen.³⁹ Was diese Leute betrifft, so sagt der Bischof, möge ihn das Kirchenvolk entschuldigen, dass er sie der Kirche verweisen müsse. Offenbar hatten die Geschehnisse außerhalb und in Teilen der Kirche durchaus

33 Concilium Attiniacense a. 822, mense Augusto, c. 5 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 2, Hannover/Leipzig 1908) 468–473, hier 472: *De potentibus, qui ad praedicationem venire nolunt, et idcirco multi eos imitantes vel sequentes ad audiendum verbum divinum non veniunt, qui interdum etiam familiam suam his diebus, quibus ad audiendum verbum divinum venire debuerant, servitiis propriis detinent.*

34 Admonitio ad omnes regni ordines, c. 9, ed. Boretius 304: *Omnes vero laicos monemus, ut [...] ad eorum praedicationem cum suis devote occurrant.*

35 Jonas von Orléans, *De institutione laicali* 2, 23, ed. Migne col. 216: *Nam et hoc summae est dementiae, cum propter venationes quis dominicis et aliis festis diebus a solemnibus missarum celebrationibus et divinis laudibus vacat: et propter hujusmodi venationes salutem animae suae, eorumque quibus praeest, et prodesse debuit, negligit: hi namque plus delectantur latratibus canum, quam melodius interesse hymnorum coelestium.*

36 Alkuin, *Adhortatio ad imitandas virtutes sancti Vedastis* 2 (ed. Jacques Paul Migne, PL 101, Paris 1863) 678–681, hier 680.

37 Sermo 34: *De adventu quadragesimae et observatione ieiunii*, ed. McCune 15: *Nullaque tam grauis sit culpa quae non propter Deum dimittatur, quia et nobis Deus nostra non dimittit nisi nos dimittamus debitoribus nostris; ut ad ecclesias frequentius cotidieque ueniamus, et pro peccatis nostris ubertim lacrimas fundamus ...*

38 Einhard, *Vita Karoli magni* c. 26, ed. Holder-Egger 31: *Ecclesiam et mane et vespere, item nocturnis horis et sacrificii tempore, quoad eum valitudo permiserat, impigre frequentabat ...*

39 Caesarius, Sermo 55, ed. Morin 240–244.

auch Einfluss auf die Messe und auf die Predigt, denn die Betreffenden seien dann mehr mit Getratsche beschäftigt und nähmen nicht die göttlichen Unterweisungen in der Kirche mit einem demütigen Herzen wahr. Damit ist die fehlende innere Haltung gemeint, die auch unter Ludwig dem Frommen von den Kirchgängern erwartet wurde.⁴⁰ Darüber hinaus störe das sinnlose Geschwätz die anderen, was fast noch schlimmer sei.⁴¹

Was Caesarius hier wortreich argumentiert, findet sich in der karolingischen Gesetzgebung und in den Predigten des 9. Jahrhunderts nur kurz und formelhaft angedeutet. So wiederholen diese Texte – seien es die königlichen (kaiserlichen) oder die bischöflichen Kapitularien – regelmäßig, dass der *populus* in der Kirche nicht sprechen oder lachen dürfe.⁴² In einem bayerischen Kapitular wird das Kirchenvolk sogar aufgefordert, ein solches unziemliches Verhalten schon während des Weges zur Kirche zu unterlassen.⁴³ Hinter dieser Verordnung dürften sich wohl ähnliche Erfahrungen verborgen haben, wie sie der Bischof in Arles gemacht hatte.

Unfrieden in die Kirchen brachten aber oft die kirchlichen Festtage selbst. Ein besonders drastisches Beispiel dafür ist eine Episode aus der Vita Eligii. Demnach habe sich der Heilige am Festtag des Apostels Petrus (am 29. Juni) in einen *vicus* in der Nähe von Noyon begeben, wo er gegen die heidnischen Feste predigte, die die ansässige Bevölkerung offenkundig anlässlich dieses Festtages beging. Gegen seine Predigt wandten sich aber einige der Anwesenden, darunter vor allem Angehörige der Familie des Hausmeiers Erchinoald. Sie drohten, falls er die Verurteilung ihrer Bräuche wiederholen sollte, würden sie ihn töten. Darauf ging Eligius in Begleitung von nur zwei Priestern und einem Diakon auf den Platz vor der Basilika, wo sich eine größere Menschenmenge versammelt hatte, und predigte von einer erhöhten Stelle aus erneut gegen ihr heidnisches Betragen. Seine Worte hinterließen allerdings nicht den erwünschten Effekt; denn er wurde von der Menge mit schändlichen und schmutzigen Worten verhöhnt und als ein „Römer“ verspottet, der ihre fränkischen Feiern auf keinen Fall werde unterbinden können.⁴⁴ Schließlich musste sich der Bischof erfolglos zurückziehen.

Solche Konfrontationen hatten in Erzählungen der christlichen Kirche des Westens und des Ostens schon lange Tradition. Augustinus von Hippo hat sich etwa gegen Ausschreitungen anlässlich eines Festes zu Ehren des Hl. Cyprian am 23. Jänner 404 gewandt und Gregor von Nazianz brachte im 4. Jahrhundert während einer Predigt zur

⁴⁰ Caesarius, Sermo 55, ed. Morin 240–244.

⁴¹ Caesarius, Sermo 50, 3, ed. Morin 226.

⁴² Vgl. etwa die Admonitio generalis 69, ed. Glatthaar 222: *et ut secularia negotia et vaniloquia in ecclesiis non agantur*.

⁴³ Capitula Bavarica 3, ed. Pokorný 195: *Deinde, ut ad sanctam ecclesiam mundi absque sordibus peccati frequentius veniant et, cum venerint, non otiosis fabulis intendant, sed tantum orationi vacent et pro salute animae suae laborare studeant*.

⁴⁴ Vita Eligii II, 20, ed. Krusch 711 f. Zur Datierung der Eligiusvita vgl. Bayer, Vita Eligii, bes. 491 f. zu dieser Passage.

Weihnacht sogar 22 Punkte vor, auf welche Weise dieses Fest nicht begangen werden sollte.⁴⁵ Zur Zeit des Eligius forderte das Konzil von Chalons-sur-Saône tatsächlich die Priester auf, obszöne und frevelrische Lieder bei Kirchweihen und bei den Festtagen der Märtyrer zu verhindern.⁴⁶

Auch Caesarius musste immer wieder intervenieren und hatte seine liebe Not mit dem Kirchenvolk, das die Feierlichkeiten zu Ehren der Heiligen allzu ausgelassen beging. In seiner Musterpredigt für Landpriester berührt er auch das Thema des ausgelassenen Feierns vor und in den Kirchen, die die Christen vom Beten abhielten.⁴⁷

Von solchen „heidnischen“ Praktiken, die auch nicht vor den Kirchen halt machten, berichten auch andere Autoren. Die älteren Canones Theodors enthalten schon das Verbot, *iocationes*, *cantica turpia* und Ähnliches in den Kirchen aufzuführen.⁴⁸ Pirmin verwendete in seinem Scarapsus den Caesarius-Sermo, ersetzte aber die *iocationes* der Vorlage durch *ballationes*.⁴⁹ Alle drei wenden sich gegen „heidnische“ Praktiken, die noch von Christen ausgeübt wurden. Dieses Problem war auch der karolingischen Zeit nicht unbekannt. So verbot das Konzil von Mainz 813, dass *canticum turpe et luxoriosum* vor den Kirchen gesungen werde.⁵⁰ Ähnliches geschah in

45 Augustinus von Hippo, Sermones 2 und 26 (ed. François Dolbeau, Vingt-six Sermons aux Peuples d'Afrique, Paris 1996) 315–344 und 345–417. Gregor von Nazianz, Oratio 38, 5 (ed. Migne, Patrologia Graeca 36, Paris 1858) 316 f. Vgl. dazu Peter Brown, Enjoying the saints in late antiquity, in: Early Medieval Europe 9 (2000) 1–24, hier 3.

46 Concilium Cabilonense a. 647–653, c. 19 (ed. Charles de Clercq, CCSL 148 A, Turnhout 1963) 302–310, hier 307: *Valde omnibus nuscetur esse decretum, ne per dedicationes basilicarum aut festiuitates martyrum ad ipsa solemnia confluentes obscina et turpea cantica, dum orare debent aut clericos psallentes audire, cum choris foemineis, turpia quidem, decantare uideantur.*

47 Caesarius von Arles, Sermo 13, 4, ed. Morin 67: *Isti enim infelices et miseri, qui ballationes et saltationes ante ipsas basilicas sanctorum exercere nec metuunt nec erubescunt, et si christiani ad ecclesiam veniunt, pagani de ecclesia revertuntur; quia ista consuetudo ballandi de paganorum observatione remansit. Et iam videte qualis est ille christianus, qui ad ecclesiam venerat orare, et neglecta oratione sacrilegia paganorum non erubescit ex ore proferre. Considerate tamen, fratres, si iustum est ut ex ore christiano, ubi corpus christi ingreditur, luxoriosum canticum quasi venenum diaboli proferatur.* Vgl. dazu auch Bernadette Filotas, Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures (Toronto 2005) 178–192, hier 179 f.

48 Ps. Theodor, § 9: nach Emil Seckel, Studien zu Benedictus Levita. VII, Teil II, in: Neues Archiv 35 (1910) 105–191, hier 135: *Iocationes et saltationes et circum vel cantica turpia et luxoriosa vel lusa diabolica nec ad ipsas aecclesias nec in domibus nec in plateis nec in ullo loco alio facere praesumant, quia hoc de paganorum consuetudine remansit.* Vgl. Paul Willem Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen (Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts, Bd. 1, Weimar 1929) 86 ff.

49 Pirmin von Reichenau, Scarapsus 42 (ed. Eckhard Hauswald, Pirmins Scarapsus. Einleitung und Edition, unv. Diss., Konstanz 2006) 141: *Ballationes et saltationes vel cantica turpia et luxoriosa vel lusa diabolica nec ad ipsas ecclesias, nec in domibus vestras, nec in plateas, nec in nullo alio loco facere non presumatis, quia hoc de paganorum consuetudine remansit.* Vgl. Seckel, Studien VII, Teil II, 153.

50 Concilium Moguntinense 48, ed. Werminghoff 272.

Rom 826 und 853.⁵¹ Papst Leo IV. nahm in einer Predigt darauf Bezug.⁵² Keinesfalls konnte der Prediger also von der Disziplin und der Aufmerksamkeit seines Publikums ausgehen. Manchmal aber waren ihm sogar seine eigenen *ministri* im Weg.

4.3 Schauspieler

Ein besonders einprägsames Beispiel für unziemliches Verhalten während der Predigt bringt die *Vita prima* des Amandus. Die Geschichte ereignete sich zwar im Rahmen der Mission; aber es war kein renitenter Heide, der seine Predigt an der Schelde störte, sondern einer seiner *ministri*. Nachdem nämlich Amandus sein ungeliebtes Amt als Bischof von Maastricht aufgegeben hatte und nach einer neuen Aufgabe suchte, wurde ihm von einigen Getreuen geraten, er möge doch die Basken, die weit verstreut in den unwegsamen Gebieten der Pyrenäen lebten, zum rechten Glauben bekehren. Der Heilige kam dieser Aufforderung nach und „arbeitete angestrengt daran, um sie [die Heiden, *Anm. d. Verf.s*] aus den Klauen des Teufels zu befreien.“⁵³ Während seiner Predigt aber parodierte einer seiner Begleiter den predigenden Amandus zur Belustigung der anwesenden Heiden, sodass die Bemühungen des Heiligen, die Heilsbotschaft unter sie zu bringen, fruchtlos blieben.⁵⁴ Der Spötter war vielleicht einer jener Dolmetscher, die Missionaren beistanden, wie etwa jener *presbyter* und *interpre*s Vitalis, der Emmeram bis zu seinem Tod begleitete.⁵⁵

Bemerkenswert ist die Bezeichnung für den Spaßvogel als *mimilogus/mimologus*. Dieser Begriff soll der *Vita* nach volkstümlich gewesen sein. Tatsächlich ist das Wort aber im lateinischen Westen nur sehr selten bezeugt und findet sich vor allem in spätantiken Texten.⁵⁶ Abgesehen von Glossen kommt der Begriff im Frühmittelalter nur in der *Vita Amandi* vor.⁵⁷ Selbst Milo von Saint-Amand, der die *Vita prima* um 850 in

51 Concilium Romanum a. 826, c. 35 (ed. Albert Werminghoff, MGH Concilia 2, 2, Hannover/Leipzig 1908) 552 – 583, hier 581. Concilium Romanum a. 853 (Dezember), c. 35 (ed. Wilfried Hartmann, MGH Concilia 3, Hannover 1984) 308 – 346, hier 328.

52 Leo IV., Homilia (ed. Jacques P. Migne, PL 115, Paris 1881) 675 – 684, hier 681.

53 *Vita Amandi prima* c. 20, ed. Krusch 444. Vgl. Marc van Uytanghe, Les expressions du type quod vulgo vocant dans des textes latins antérieurs au Concile de Tours et aux Serments de Strasbourg: témoignages lexicologiques et sociolinguistiques de la 'langue rustique romaine'?, in: Zeitschrift für romanische Philologie 105 (1989) 28 – 49.

54 *Vita Amandi prima* c. 20, ed. Krusch 444: *unus e ministris adsurgens levis, lubricus necnon insuper et superbus atque etiam apta cachinnans risui verba, quem vulgo mimilogum vocant, servum Christi detrahere coepit euangeliumque quod praedicabat pro nihilo duci.*

55 Argeo von Freising, *Vita Haimhramni* c. 3 und c. 19 (lat. u. dt. Bernhard Bischoff, Leben und Leiden des Hl. Emmeram, München 1953) 10f. und 34f.

56 „Mimilogus“, in: du Cange et al., *Glossarium mediae et infimae latinitatis* 5, ed. Léopold Favre (Niort 1885) col. 389c.

57 Vgl. Jan Frederik Niermeyer/C. van de Kieft, *Mediae latinitatis lexicon minus. A Medieval Latin/French/English Dictionary* (Leiden/Boston 1976) 682, führt überhaupt nur die Passage aus der *Vita Amandi* an.

Versform brachte, also über ausgezeichnete Sprachkenntnisse verfügte, konnte mit dem Begriff des *mimologus* wenig anfangen und gebrauchte stattdessen *mimms*,⁵⁸ obwohl das frühe Mittelalter nicht arm an Begriffen für seine „Entertainer“ war.⁵⁹ In den *Etymologiae* beschreibt Isidor von Sevilla das Theater und unterscheidet verschiedene Typen von Schauspielern,⁶⁰ drunter den *mimus*, nicht aber den *mimologus*.⁶¹

In der *Vita Amandi* versucht der Begleiter des Heiligen, ihn und das Evangelium lächerlich zu machen. Tatsächlich gehörte die Bezeichnung *mimologus* aber nicht zum ursprünglichen Bestand der Lebensbeschreibung. Denn die *Vita antiqua Amandi*, die vom Großteil der Forschung als die älteste Version angesehen wird, beschreibt zwar dieselbe Episode, aber ohne die Bezeichnung *mimilogus* zu verwenden.⁶² Es ist jedoch eben diese Bezeichnung, mit der die *Vita prima* eine Beziehung zum Schauspiel herstellt. In die vermutliche Entstehungszeit der *Vita*, in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts, fällt das erwachende Interesse am Schauspiel, das jedoch durchwegs negativ konnotiert wurde. Davor sind die Belege in erzählenden Quellen verhältnismäßig selten. Sie finden sich vor allem im südfranzösischen Raum. Die im letzten Viertel des 7.

58 Milo von Saint-Amand, *Vita sancti Amandi* IV, 2 (ed. Ludwig Traube, MGH Poetae 3, Berlin 1896) 567–609, hier 600.

59 Vgl. J.D.A. Ogilvy, *Mimi, scurrae, histriones*: entertainers of the early middle ages, in: *Speculum* 38 (1963) 603–619. Siehe auch Richard Lim, *Converting the unchristianizable: The baptism of stage performers in Late Antiquity*, in: *Conversion in Late Antiquity and the Early middle Ages: Seeing and Believing*, ed. Kenneth Mills/Anthony Grafton (Rochester-NY/Woodbridge 2003) 84–126.

60 Isidor von Sevilla, *Etymologiae* XVII, 43 (ed. Wallace Martin Lindsay, Oxford 1911): *DE SCENA*. [1] *Scena autem erat locus infra theatrum in modum domus instructa cum pulpito, qui pulpitus orchestra vocabatur; ubi cantabant comici, tragici, atque saltabant histriones et mimi. Dicta autem scena Graeca appellatione, eo quod in speciem domus erat instructa. Vnde et apud Hebraeos tabernaculorum dedicatio a similitudine domiciliorum SKENOPEGIA appellabatur.*

61 Isidor von Sevilla, *Etymologiae* XVIII, 49, ed. Lindsay: *DE MIMIS*. [1] *Mimi sunt dicti Graeca appellatione quod rerum humanarum sint imitatores; nam habebant suum auctorem, qui antequam mimum agerent, fabulam pronuntiare[n]t. Nam fabulae ita componebantur a poetis ut aptissimae essent motui corporis.* (übers. von Stephen A. Barney/W.J. Lewis/J.A. Beach et al., *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge 2006) 370: „*Mimi* are called from a Greek name, because they would be imitators of human affairs. For they had their leader who before they played their mime would recite the story. For the story were written in such a way by the poets that they would be most suitable for interpretations by movements of the body.“

62 Vgl. *Vita Amandi antiqua* 11 (ed. Jaques P. Migne, PL 87, Paris 1863) 1267–1272, hier 1270.: *Cum quadam autem die praedicaret, surgens unus ex eis, verbis risui aptis, Evangelium Christi et servum Dei Amandum detrahendo irrisit, et populum post se illa vana laetitia attraxit.* Vgl. dazu Josef Riedmann, *Unbekannte frühkarolingische Handschriftenfragmente in der Bibliothek des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum*, in: *MIÖG* 84 (1976) 262–289; ders. *Die ältesten Handschriftenfragmente in der Bibliothek des Museum Ferdinandeum*, in: *Veröffentlichungen des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum* 56 (1976) 129–140. Zum Verhältnis der Versionen zueinander: Adriaan Verhulst/Georges Declercq, *L'actio et le souvenir de saint Amand en Europe centrale. À propos de la découverte d'une Vita Amandi antiqua*, in: *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders*, ed. Marc Van Uytenghe/Roland Demeulenaere (*Instrumenta patristica* 23, La Haye 1991) 503–526. Alain Dierkens äußerte sich in einer mündlichen Mitteilung gegen die Ansicht, dass dieser Text die *Vita antiqua* darstellen soll.

Jahrhunderts verfasste Passio des Bischofs Praeiection von Clermont (662–675) erwähnt eine Bank, auf der der Heilige einst saß. Das gute Stück wurde von *scurrae in mimorum ludum* weggetragen.⁶³

Im Unterschied zu anderen Texten werden weder der Vorgang noch die Schauspieler negativ bewertet. Dagegen besteht die zeitgleich entstandene Lebensbeschreibung des Bischofs Desiderius von Cahors auf totaler Stille, Ernsthaftigkeit und der Zurückweisung von jeglicher Ablenkung durch Schauspieler: „Kein missgebildeter Mensch erregte Scherze, kein Schauspieler eine Posse, kein Witzbold lautes Gelächter.“⁶⁴ Das war gute kirchenrechtliche Tradition: Das Vierte Konzil von Karthago forderte wohl im Jahr 436, dass Geistliche ihr Amt verlieren sollten, wenn sie als Schauspieler auftraten.⁶⁵ Diese Bestimmung wurde in verschiedene Gesetzessammlungen der folgenden Jahrhunderte aufgenommen.⁶⁶ Die insularen Quellen beginnen sich ab der Mitte des 8. Jahrhunderts verstärkt mit Schauspielern zu beschäftigen.⁶⁷ Auf dem Konzil von Clovesho wurden die Bischöfe verpflichtet dafür zu sorgen, dass aus den Klöstern keine *receptacula ludicrarum artium* seien und dass sie keine *poetae, cytharistae, musicae* und *scurrae* aufnehmen.⁶⁸ In gleicher Weise wurde im Frankenreich 789 Bischöfen, Äbten und Äbtissinnen der Besitz (oder der Unterhalt) von *canes, falcones, accipitres* und *ioculatores* verboten.⁶⁹ Die Konzilien von Chalôn, Tours und Mainz forderten 813 die Geistlichen auf, sowohl *histriones* und *scurrae* als auch garstige und obszöne *ioci* zu vermeiden und die Laien von diesen Lustbarkeiten abzuhalten.⁷⁰

⁶³ Passio Praeiectionis episcopi et martyris Arverni 36 (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 5, Hannover/Leipzig 1910) 225–248, hier 245 f. Vgl. die Übersetzung und den Kommentar von Paul Fouracre/Richard Gerberding, Late Merovingian France. History and Hagiography, 640–72 (Manchester/New York 1996) 254–300.

⁶⁴ Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi 26, ed. Krusch 547–602, hier 583: *non simus iocum, non histrio mimum, non scurro caccenum excitabat, sed totum quies, totum gravitas, totum patientia occupabat.*

⁶⁵ Concilium Carthaginense nomine et temporis nomine quarto c. 60 (ed. Joannes Domincus Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection 3, Florenz 1759) 945–960, hier 956: *Clericum scurrilem et verbis turpibus iocula rem ab officio retrahendum.*

⁶⁶ Zur Rezeption dieser Bestimmung in merowingischen Rechtstexten siehe Michael Richter, The Formation of the Medieval West. Studies in the Oral Culture of the Barbarians (Dublin 1994) 109 f.

⁶⁷ Ogilvy, *Mimi, scurrae, histriones* 606. Vgl. auch Richter, Formation 146–152.

⁶⁸ Vgl. Ogilvy, *Mimi, scurrae, histriones* 606. Um 750 zählte Lul *scurrae* in einem Brief an Gregor von Utrecht zu den vergänglichen Freuden dieser Welt. Vgl. Lullus, Epistola 92 (ed. Michael Tangl, MGH, Epistolae selectae 1: Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus, Berlin 1916) 211. Siehe aber die schon älteren Bestimmungen in den Canones des Theodor, siehe oben Anm. 55.

⁶⁹ Duplex legationis edictum a. 789, c. 31 (ed. Alfred Boretius, MGH Capitularia regum Francorum 1, 2, Hannover 1883) 62–64, hier 64.

⁷⁰ Concilium Cabillonense 9, ed. Werminghoff 273–285, hier 276. Concilium Turonense 8 (ibid.) 286–293, hier 287; Concilium Moguntinense 10 (ibid.) 258–272, hier 263. Letzteres warnt vor *spectacula* und *pompi*. Vgl. auch Michael Richter, The Oral Tradition in the Early Middle Ages (Typologies des sources du moyen âge occidental 71, Turnhout 1994) 50–53, und Richter Formation 125–128. Zu Weltlichen, die sich an Schauspielern erfreuen vgl. Paulinus von Aquileia, Liber exhortationis c. 16, ed. Migne 209: ... *non histrionum miserrabilia verba in risum excitant.*

Ebenso setzten sich die intellektuellen Hofkreise mit dem Thema der „seichten Unterhaltung“ auseinander. So soll Angilbert, der Abt von Saint-Riquier, an *histriones et mimos et saltatores* Gefallen gefunden haben, was Alkuin scharf und erfolgreich kritisierte. In einem Brief an Adalhard von Corbie äußerte Alkuin seine Befürchtung, das Dekret, das *spectacula et diabolica figmenta* verbietet, könne Homer (=Angilbert) verärgern.⁷¹ In einem weiteren Brief mahnte er einen angelsächsischen Bischof, es sei besser, an seiner *mensa* Arme zu nähren, als *istriones vel luxoriosos*.⁷² Ähnliches steht in einem Schreiben an einen unbekannten, nach Italien reisenden Schüler, vielleicht Candidus, der sich um 800 in Salzburg aufhielt: „Besser ist es, Gott zu gefallen als den *histriones*, sich um die Armen zu kümmern als um die *mimi*.“⁷³

Agobard von Lyon kritisierte wenig später den widmungswidrigen Gebrauch von Kirchengut und führte als Beispiel an, dass Geistliche oft Bankette veranstalteten, bei denen sie *histriones, mymmos turpissimosque et vanissimos jocularis* betrunken machten, anstelle dem hungernden Kirchenvolk zu helfen.⁷⁴ Das Konzil von Paris widmete 829 dem *stultiloquium* und der *scurrilitas* sogar ein eigenes Kapitel. All dies sollten die Christen meiden, am meisten aber die *sacerdotes Dei* selbst, die den Laien ja ein Beispiel geben sollten. Ihnen stünde es mehr zu, zu trauern, als „ihre Gesichter wegen der Torheiten, des dummen Geschwätzes, der unsittlichen Späße und der sonstigen Nichtigkeiten, die die christliche Seele entgegen der Unbeugsamkeit ihrer angemessenen Haltung zu erschlaffen pflegen, mit lautem Gelächter zu entstellen.“⁷⁵ Diese Bestimmung hätte durchaus auf den Begleiter des Amandus zutreffen können, der durch sein Verhalten ein schlechtes Beispiel gab. Einen ganz anderen Eindruck machte Ludwig der Fromme, wie ihn Thegan darstellt:

„Nie erhob er seine Stimme zu lautem Lachen, und wenn an den höchsten Festtagen zur Belustigung des Volkes Schauspieler, Possenreißer und Mimen mit Flötenbläsern und Zitherspielern bei Tisch vor ihm auftraten, dann lachte das Volk in seiner Gegenwart maßvoll, er aber entblößte nie auch nur seine weißen Zähne zum Lachen.“⁷⁶

71 Alkuin, Epistola 175, ed. Dümmler 290. Vgl. Alkuin, Epistola 237, ed. Dümmler 381 f., in der Alkuin schon auf Angilberts Distanzierung von seinem früheren Verhalten rekurriert.

72 Alkuin, Epistola 124, ed. Dümmler 183. Zur möglichen Identifizierung des Empfängers mit Bischof Unuona von Leicester und nicht mit Higbald von Lindisfarne vgl. Bullough, Alkuin 77, mit Anm. 185.

73 Alkuin, Epistola 281, ed. Dümmler 439: *Melius est Deo placere quam histrionibus, pauperum habere curam quam mimorum*.

74 Agobard von Lyon, Epistola 5 (ed. Ernst Dümmler, MGH EE 5, Berlin 1894) 150–239, hier 178 f. Um 825 beklagte sich Paschasius Radbertus über jene, die profane Briefe studierten, statt sich mit derselben Hingabe mit den mystischen Sakramenten Gottes auseinanderzusetzen. Vgl. Ogilvy, *Mimi, scurrae, histriones* 611 f.

75 Concilium Parisiense a. 829, c. 38, ed. Werminghoff 605–680, hier 636: *ad scurrilitates et stultiloquia et histrionum obscenas iocationes et ceteras vanitates, quae animum Christianum a rigore suae rectitudinis emollire solent, in cachinnos ora dissolvere*.

76 Thegan, *Gesta Hludovici imperatoris* 19 (ed. u. übers. Ernst Tresp, MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 64, Hannover 1995) 167–259, hier 204 f.: *Numquam in risum exaltavit vocem suam, nec quando in summis festivitibus ad leticiam populi procedebant themilici, scurri*

Notker, der offenkundig Thegan kannte, hat eine Konfrontation zwischen Ludwig und einem Hofnarren (*scurra*) in Szene gesetzt. Da dem modernen Leser die Informationen fehlen, um den Hintergrund des Witzes zu begreifen, zählt die Geschichte zu den unverständlichsten Stellen in den *Gesta Karoli*. Ludwig wird wohl den Witz verstanden haben, demonstriert aber seine christusgleiche Ernsthaftigkeit: Der Kaiser lacht nicht an einem kirchlichen Festtag.⁷⁷ Hierher gehört auch die Geschichte vom spöttischen Begleiter des Amandus. Er vereitelte den Predigterfolg des Heiligen und bezahlte dafür mit dem Leben. Eine Warnung an alle, die die Missionsarbeit nicht ernsthaft betreiben und die Autorität ihrer geistlichen Vorgesetzten nicht achten wollten.⁷⁸

Mehr noch als die Freude am Schauspiel wurde das Auftreten geistlicher Personen als Schauspieler kritisiert. Um 825 distanzierte sich Paschasius Radbertus in einem Brief an einen unbekannten Mönch von jenen, die mit großer Hingabe Vergil und die Fabeln der Griechen studierten. Darüber hinaus war er verwundert, „dass sie die mystischen Sakramente Gottes nicht mit dem selben Eifer untersuchen wollen, wie sie sich mit dem schwermütigen Stoff von Tragödien und Erdichtungen der *poetae* mühsam abrackern und *per teatralia mimorum* versuchen, den Beifall der Menschen zu finden.“⁷⁹ Die Kritik an Vergil und der griechischen Dichtung hatte am karolingischen Hof Tradition; dass diese Texte auch mimisch übertrieben unterstützt wurden, ist

et mimi cum coraulis et citharistis ad mensam coram eo, tunc ad mensuram ridebat populus coram eo, ille numquam nec dentes candidos suos in risum ostendit. Bei solchen Feierlichkeiten sollten jedoch keine Geistlichen anwesend sein; vgl. Concilium Foroiuliense (796/97), c. 6 (ed. Albert Werminghoff, MGH Concilia 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 177–195, hier 191: *Item placuit, ut eas prorsus mundanas dignitates, quas seculares viri vel principes terrae exercere solent, in venationibus scilicet vel in canticis secularibus aut in resoluta et immoderata laetitia, in liris et tibiis et his similibus lusibus, nullus sub ecclesiastico canone constitutus ob inanis laetitiae fluxum audeat fastu superbie tumidus quandoque praesumendo abuti.*

⁷⁷ Notker, *Gesta Karoli magni* 2, 21, ed. Haefele 91 f. Vgl. Matthew Innes, „He never even allowed his white teeth to be bared in laughter“: the politics of humour in the Carolingian renaissance, in: *Humour, History, and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Guy Halsall (Cambridge 2002) 131–156, hier 148–151. Für weitere Quellenbelege vgl. Richter, *Formation* 130–145.

⁷⁸ *Vita Amandi prima* 20, ed. Krusch 444; vgl. auch Gregor der Große, *Dialogi* I, 9 (ed. Jacques P. Migne, PL 77, Paris 1849) 149–430, hier 192 f.: *Alio namque tempore beati Proculi martyris natalitius propinquabat dies, quo in loco vir nobilis Fortunatus nomine manebat: qui magnis precibus ab eodem venerabili viro postulavit ut cum apud beatum martyrem missarum sollemnia ageret, ad benedictionem dandam in suam domum declinaret. Vir autem Dei negare non potuit quod ab eo ex Fortunati mente charitas poposcit. Peractis igitur missarum sollemniis, cum ad praedicti Fortunati venisset mensam, prius quam Deo hymnum diceret, sicut quidam ludendi arte victum solent quaerere, repente ante januam cum simia vir astitit, et cymbala percussit. Quem sanctus vir sonitum audiens dedignatus, dixit: Heu, heu, mortuus est miser iste, mortuus est miser iste. Ego ad mensam refectionis veni, os adhuc ad laudem Dei non aperui, et ille cum simia veniens percussit cymbala.*

⁷⁹ Paschasius Radbertus, *Epistola* 6a (ed. Ernst Perels, MGH *Epistolae* 6, Berlin 1925) 142. Vgl. dazu und zu anderen Belegen William Tydeman, *The Medieval European Stage, 500–1550* (Cambridge 2001) 27–33, hier 29.

jedoch nicht sehr häufig bezeugt.⁸⁰ Was aber die „leere Rede“ und die „Possenreißerei“ betrifft, machte sich dessen auch die Umgebung eines Erzbischofs schuldig, wie es Alkuin von den *socii* Eanbalds berichtete.⁸¹ Allerdings fühlte sich schon die frühchristliche Gesellschaft durch das Schauspiel und die Possenreißer bedroht. Für den Prediger stellte der Schauspieler eine besondere Gefahr dar, da er den Prediger lächerlich, wie es im Fall des Amandus geschah – oder sich der Prediger als Schauspieler lächerlich machen konnte. Die Gesetzgebung schützte die Geistlichen, indem sie Schauspielern (*sc[a]enici*) unter schwerer Strafandrohung verbot, Gewänder von Priestern, Mönchen oder Nonnen anzulegen.⁸² Andererseits sollte aber auch der Prediger die liturgischen Texte nicht wie ein Schauspieler oder *poeta* rezitieren.

Der 12. Kanon des Konzils von Clovesho von 747 untersagte Priestern, „in der Kirche wie weltliche *poetae* zu plappern.“⁸³ Offenbar sind damit der Tonfall und das mimische Spiel eines Schauspielers gemeint. Das wird auch aus einer weiteren Passage deutlich: „... damit sie die Zierde und die Ordnung der heiligen Worte durch keinen den Tragödien ähnlichen Ton verderben und verwirren.“⁸⁴ Der Prediger musste also auch darauf achten, die Mimik und Gesten, die seine Rede begleiteten, nicht allzu sehr in den Vordergrund zu rücken. Tatsächlich wird kaum etwas über die die Rede begleitenden Emotionen des Predigers berichtet. Von Caesarius wird nur gesagt, er habe seinem Publikum unter Tränen mit Strafen gedroht, damit sie seinen Warnungen Folge leisteten.⁸⁵

Wie ernst es den Geistlichen mit dem rechten Verhalten der Prediger war, verdeutlicht vor allem auch die Kritik über die Art und Weise, wie in der Kirche gesungen wurde. Im 9. Jahrhundert beklagte sich Agobard von Lyon darüber, dass sogar in Liedern, die das Wort Gottes zum Inhalt haben, ungebührliche theatralische Gesten und Betonungen genutzt wurden.⁸⁶

⁸⁰ Vgl. z.B. Alkuin, Epistola 13 (an Richbod), ed. Dümmler 38f. Zu einem kurzen Abriss über die Verhältnisse am karolingischen Hof vgl. Mary Alberi, „The better paths of wisdom“: Alkuin's monastic „true philosophy“ and the wordly court, in: *Speculum* 76 (2001) 896–910, hier 907f.

⁸¹ Vgl. Alkuin, Epistola 114, ed. Dümmler 168, an Erzbischof Eanbald über das Verhalten seiner *socii*: *Non inaniloquium vel scurrilitas, sed sancta ex ore eorum audiat psalmodia.*

⁸² Benedictus Levita, Capitularium I, 388 (ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Leges 2, pars altera: capitularia spuria, Hannover 1837) 17–158, hier 69: *Si quis ex scenicis vestem sacerdotalem aut monasticam vel mulieris religiosae vel qualicumque ecclesiastico statu similem indutus fuerit, corporali poenae subsistat et exilio tradatur.*

⁸³ Council of the Archbishop of Canterbury and the bishops of the province, held at Clovesho, for the reformation of abuser (Sept. 747) c. 12, ed. Haddan/Stubbs 360–376, hier 366: *Ut presbyteri saecularium poetarum modo in ecclesia non gariant ...* Siehe Richter, Formation 147.

⁸⁴ Council of Clovesho c. 12, ed. Haddan/Stubbs 366: *ne tragico sono sacrorum verborum compositionem ac distinctionem corrumpant vel confudant...* Vgl. dazu Ogilvy, *Mimi, scurrae, histriones* 607.

⁸⁵ Vita Caesarii I, 17, ed. Krusch 463; trans. Klingshirn 17. Vgl. auch unten.

⁸⁶ Agobard von Lyon, Liber de correctione antiphonarii (ed. J. P. Migne, PL 104, Paris 1851) 329–340, hier 334: *... eos vero qui theatralibus sonis et scenicis modulationibus, et quamvis in divinis verbis, vocis dulcedine intemperantius delectantur.* Vgl. Richter, Formation 137.

Die Warnung vor dem Hochmut und der Undankbarkeit, die die Beachtung solcher Äußerlichkeiten mit sich bringen, hat auch Notker in den *Gesta Karoli* in eine Episode gegossen. Sie handelt von einem *incomparabilis clericus*, der sehr vertraut in den weltlichen und göttlichen Wissenschaften, vor allem aber auch mit kirchlichem und heiteren Gesang, war, *iocularis et nova carmina* komponieren konnte und darüber hinaus über die süßeste, unübertreffliche Anmut der Stimme verfügte. Da er aber hochmütig und undankbar war, verschwand er eines Tages plötzlich, und dort, wo er gestanden war, fand man nur noch Asche. Offenkundig hatte ihn der Teufel geholt. Als Gegenbeispiel wird in dieser Geschichte der Kaiser selbst eingeführt. Karl soll nur über eine schwache Stimme und eine schwere Zunge verfügt haben, wird aber zugleich als der durch göttliche Unterrichtung weiseste Gesetzgeber bezeichnet.⁸⁷

Es waren viele Bedingungen zu erfüllen, um eine ideale Predigtsituation zu gewährleisten. Die Menschen mussten sich in der Kirche einfinden, sich dort gebührend benehmen, aber am Ende konnte sich der, der predigen wollte oder sollte, selbst im Weg stehen. Die Episoden aus den *Gesta Karoli* mögen übertrieben anmuten, doch verdeutlichen die Kapitularien, dass sie nicht frei erfunden waren. Das Konzil von Chalon-sur-Saône sah sich 813 veranlasst, die *sacerdotes* zu ermahnen, nüchtern zu bleiben, wenn sie den *fideles* predigen. „Denn es ist nicht möglich, dass der ungehindert die Nüchternheit predigt, der sich als Weintrinker (*mero*) bis zur *alienatio mentis* vollsäuft.“⁸⁸

4.4 Der erfolgreiche Prediger

Es sind die Heiligenleben der Karolingerzeit, die ein positives Bild der Prediger entwerfen. Dies gilt sowohl für deren rhetorische Fähigkeiten als auch für deren Wirkung auf das Volk, dem die Legenden vorgetragen wurden. Die besonderen Eigenschaften der Rede und ihre großen Erfolge thematisieren fast alle hagiographischen Texte aus den unterschiedlichsten Regionen und zu verschiedenen Zeiten.

Den idealen Prediger beschreibt Gregor der Große in den *Dialogi*. Es war dies der *concionator*, der „Volksredner“ des Alten Testaments. Hieronymus hatte nämlich das Buch Kohelet, auf griechisch *Ekklesiastes*, als *concionator* übersetzt, worin ihm Isidor von Sevilla und eben auch Gregor der Große gefolgt sind.

Das Buch Salomos, in dem dies geschrieben steht, wird *Ekklesiastes* genannt. *Ekklesiastes* aber heißt eigentlich Volksredner. Bei einer Volksrede aber wird ein Satz aufgestellt, um dadurch die Erregung des lärmenden Volkes zu beschwichtigen. Während die Volksmenge ganz verschiedene Meinungen hat, wird sie doch durch die Gründe des Redners zu einer einheitlichen Ansicht gebracht. Dieses Buch wird darum Volksredner genannt, weil Salomo darin gleichsam die Gesinnung des lärmenden Volkes aufgenommen hat, um untersuchungsweise solche Gedanken auszuspre-

⁸⁷ Notker Balbulus, *Gesta Karoli magni* I, 33, ed. Haefele 45 f.

⁸⁸ Concilium Cabillonense a. 813, c. 10 ed. Werminghoff 273–285, hier 276.

chen, die vielleicht ein unerfahrenes Gemüt in einer Anfechtung haben mag. Denn er nimmt gleichsam so viele verschiedene Personen in sich auf, als er verschiedene Meinungen vorbringt. Aber er bringt wie ein wahrer Volksredner mit ausgestreckter Hand allen Lärm zum Schweigen und bringt sie zu einer Ansicht, wenn er am Schluss desselben Buches sagt: 'Lasset uns alle zusammen das Ziel aller Rede hören: Fürchte Gott und halte seine Gebote; denn das macht vollkommen den Menschen.' [Koh 12,13] Denn hätte er in diesem Buche mit seiner Redeweise nicht viele Personen angenommen, warum ermahnte er dann alle zusammen, mit ihm das Ziel der Rede zu hören?⁸⁹

Diese Stelle verrät einiges über die Technik des Redners, der mit nur einem geschickten Satz und einer Geste das Publikum fesseln kann. Dies ist mit Sicherheit das Gegenbild zu Notkers predigtfaulem Bischof; zugleich aber ist das Beispiel singulär in der hagiographischen Literatur. Es gibt nicht nur den dominanten Prediger, sondern es wird auch auf ein buntes Publikum Rücksicht genommen. Im Unterschied zur Notker-Stelle unterscheidet die Geschichte keine gleichgeschaltete Menge von einem Sündenbock. Im Gegenteil: Gregor trägt die zwei Seiten einer Wahrheit vor, die einander sogar widersprechen können und die vom Redner dennoch harmonisiert werden. Von Hilarius, dem Vorgänger des Caesarius als Bischof von Arles, wird berichtet, dass er zu predigen gar nicht aufhören konnte, wenn nicht eine Unterbrechung eintrat. Dieser Eifer wurde aber keineswegs negativ beurteilt, sondern von den höchsten rhetorischen Autoritäten seiner Zeit bewundert – zumindest nach dem Urteil seines Biographen:

Was soll ich mehr sagen? Wenn nicht irgendeine Unterbrechung seiner Rede eintrat, konnte er mit dem Predigen nicht aufhören; so reichlich floss die Gnade; und das Staunen steigerte sich zum Wunder, sodass seine Rede die kundigsten weltlichen Literaten zur Verzweiflung trieb, so sehr,

89 Gregor der Große, Dialogi 4, 4, 1 – 3, ed. de Vogüé 26 – 28: *Gregorius. Salomonis liber, in quo haec scripta sunt, ecclesiastes appellatus est, ecclesiastes autem proprie concionator dicitur. In concione uero sententia promitur, per quam tumultuosa turbae seditio conprimatur, et cum multi diuersa sentiunt, per concionantis rationem ad unam sententiam perducuntur. Hic igitur liber idcirco concionator dicitur, quia Salomon in eo quasi tumultuantis turbae suscepit sensum, ut ea per inquisitionem dicat, quae fortasse per temptationem inperita mens sentiat. Nam quot sententias quasi per inquisitionem mouit, quasi tot in se personas diuersorum suscepit. Sed concionator uerax, uelut extensa manu, omnium tumultus sedat eosque ad unam sententiam reuocat, cum in eiusdem libri termino ait: finem loquendi omnes pariter audiamus: deum time et mandata eius obserua: hoc est enim omnis homo. Si enim in libro eodem per locutionem suam multorum personas non suscepit, cur ad audiendum loquendi finem secum pariter omnes admonebat? Qui igitur in fine libri dicit: omnes pariter audiamus, ipse sibi testis est, quia in se multorum personas suscipiens, quasi solus locutus non est. Vnde et alia sunt, quae in libro eodem per inquisitionem mouentur, atque alia quae per rationem satisfaciunt; alia quae ex temptati profert animo atque adhuc huius mundi delectationibus dediti, alia uero in quibus ea quae rationis sunt disserat atque animum a delectatione conpescat. Ibi namque ait: hoc itaque mihi uisum est bonum, ut comedat quis et bibat et fruatur laetitia ex labore suo.* Übersetzung: Des Heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen vier Bücher Dialoge (übers. Joseph Funk, Bibliothek der Kirchenväter, Zweite Reihe, Band III, Des Heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen Ausgewählte Schriften, II. Band, München 1933) 189f.

dass Livius, seinerzeit berühmter Dichter und Schriftsteller, öffentlich ausrief: „Wenn Augustin nach dir gelebt hätte, würde er als geringer beurteilt werden!“⁹⁰

Ferrandus berichtet über Fulgentius von Ruspe, dass Bischof Bonifatius von Karthago eines Tages den Heiligen empfang, „der zwei Tage hindurch in seiner Gegenwart predigte.“ Und obwohl der Bischof aus Karthago selbst zu den guten Predigern zählte, war von Langeweile keine Spur, denn der Biograph des Fulgentius berichtet sogar: „Bonifatius ... war so erfreut, das Wort Gottes aus seinem Mund zu vernehmen, dass er während der Predigt den Boden mit Tränen benetzte und Gott dankte, dessen Gnade in der katholischen Kirche zu jeder Zeit große und berühmte Lehrer erweckt.“⁹¹

Auch um 800 galt eine ausgedehnte Mahnrede als Ideal und bestätigte die rhetorische Qualität des Predigers. So erweiterte Alkuin in seiner *réécriture* der Vita Vedastis eine Episode, in der ein Anhänger des Heiligen bemerkte, die *sermo dulcissimae allocutionis* des Heiligen habe sich in die Länge gezogen. Die Sonne hatte die Mitte des Himmels bereits überschritten und die Schatten verdoppelt.⁹²

Die Fähigkeit des einfühlsamen und erfolgreichen Predigers zählte zu den herausragenden, vielfach betonten Tugenden eines Heiligen.⁹³ Benedikt von Nursias Mahnreden brachten einen glaubensarmen und ungehorsamen Mönch zum Erröten.⁹⁴

90 Vita sancti Hilarii 14, ed. Cavallin 93: *Quid plura dicam? Nisi dicendi pausa desuper eidem advenisset, sermonem finire non potuerat, tanta gratia exundante, et miraculo et stupore crescente, ut peritissimis desperationem tunc auctoribus saeculi ejus inferret oratio: in tantum ut Livius temporis illius poeta et auctor insignis publice proclamaret: Si Augustinus post te fuisset, judicaretur inferior. Et licet gratia ejus ex his operibus, quae eodem dicendi impetu concepit, genuit, ornavit, protulit, possit absque haesitatione dignosci; Vita scilicet antistitis Honorati, homiliae in totius anni festivitatis expeditae, Symboli expositio ambienda, epistolarum vero tantus numerus, versus etiam fontis ardentis: at ne quis me aestimet falsa fortassis asserere, testimonium beati Eucherii episcopi justum credidi adhibendum, qui ejus volumine prosa versuque percepto, ita respondit: Et tu licet sis clarus eloquio, clarus ingenio; tu licet praeferas annis juvenem, moribus senem. Et Auxiliarius auctor Romanae facundiae: Dictu difficile est quanti mihi pretii fuerint litterae sanctitatis tuae, in quibus ita expressam facundiam recognovi, sicut tenes in aliis modestiae morumque operibus principatum. Ignosce de te studiose minora dicenti: quia semper in praedicatione sui virtus erubescit; cum hoc ipsum verecundiae genus pars magna virtutis sit.* Übersetzung von Peter Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung (Studien und Texte zu Antike und Christentum 41, Tübingen 2007) 294 f. Zu dieser Passage vgl. auch unten.

91 Ferrandus, Vita Fulgentii c. 27 (ed. Jacques P. Migne, PL 65, Paris 1847) 117 – 150, hier 148: *Exspectavit eum sanctae memoriae Bonifacius episcopus Ecclesiae Carthaginensis apud Burnos Ecclesiam dedicans, duobus diebus se praesente tractantem, quoniam tantum delectatus est audire verbum Domini de ore ejus, ut donec ille sermonem finiret, ipse terram lacrymis irrigaret, gratias agens Deo, cujus gratia semper in Ecclesia catholica summos excitat praeclarosque doctores.* (übers. Leo Kozelka, Das Leben des Hl. Fulgentius von Diakon Ferrandus von Karthago. Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 9, München 1934) 112.

92 Vgl. Vita Vedastis episcopi Atrebatensis 4 (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 3, Hannover 1896) 406 – 413, hier 408; Alkuin, Vita Vedastis episcopi Atrebatensis 5 (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 3, Hannover 1896) 414 – 427, hier 420.

93 Vgl. Kapitel 4.

94 Gregor der Große, Dialogi II, 29, 2 (ed. Adalbert de Vogüé, SC 260, Paris 1979) 218 – 220.

Die Predigten Willibrords sollen bei seinen Hörern ähnliche Effekte erzielt haben.⁹⁵ Willibrords Inbrunst zu predigen, bräuchte nicht näher beschrieben werden, meint Alkuin an einer anderen Stelle, da ohnehin jeder davon Zeuge gewesen sei.⁹⁶ Und doch ist es gerade diese Eigenschaft, die der Angelsachse am ausführlichsten schildert.

Alkuin überarbeitete auch die von Jonas von Bobbio verfasste Lebensbeschreibung des Heiligen Vedastis und ergänzte sie um dessen hohe Predigtkunst.⁹⁷ In seiner Musterpredigt zu Ehren des Vedastus, die für das einfache Volk gedacht war, wird die Predigtleistung des Heiligen ebenfalls entsprechend gewürdigt.⁹⁸ Mehr als alle *miracula* zählt die *evangelicae praedicationis instantia*.⁹⁹ Vor allem aber werden die Häufigkeit der Predigt, der Fleiß des Predigers und der quantitative Erfolg, der sich an den Seelen zählen lässt, die der Heilige für Christus gewonnen habe, wiederholt hervorgehoben.¹⁰⁰ Gerade Alkuins *réécriture* der Vita Vedastis und seine programmatische Vita Willibrordi verdeutlichen, wie viel Aufmerksamkeit um 800 der Predigt gewidmet wurde und dass gerade die Hagiographie dazu diene, Vergangenes zu vergegenwärtigen oder zu korrigieren. Die Predigt galt als Medium, mit dem ganze Völker gewandelt werden konnten. So habe der fränkische Bischof Audoin von Rouen, ein *praedicator egregius*, die schrecklichste Wildheit (*saevisima feritas*) der Franken in Zähmheit (*mansuetudo*) verwandelt.¹⁰¹ Die rhetorischen Fertigkeiten eines Leodegar müssen so außergewöhnlich gewesen sein, dass er sich mehr als einmal aus einer misslichen Lage durch kluge Ermahnungen retten konnte.¹⁰² Als er aber dann doch von Schergen des Hausmeiers Ebroin gefoltert wurde, die ihm die Zunge und die Lippen abschnitten, überlebte er nicht nur diese Torturen (im Gegensatz zum Heiligen Emmeram, dessen

⁹⁵ Alkuin, Vita Willibrordi 6, ed. Levison 121.

⁹⁶ Alkuin, Vita Willibrordi 14, ed. Levison 127 f.

⁹⁷ Vgl. Alkuin, Vita Vedastis eposcopi 414–427. Siehe aber auch ders., Vita Willibrordi, ed. Levison passim.

⁹⁸ Alkuin, Adhortatio ad imitandas virtutes sancti Vedastis, ed. Migne 678–681. Zum Verhältnis zwischen Textform und Publikum bei den hagiographischen Texten des Alkuin vgl. Heene, Merovingian and Carolingian hagiography.

⁹⁹ Alkuin, Adhortatio 2, ed. Migne 680. Dies ist ein Punkt, den Alkuin auch ausdrücklich in seiner Vita Willibrordi betonte. Vgl. Alkuin, Vita Willibrordi 14, ed. Levison 127 f.: *Licet omni miraculorum operatione et signorum ostensione ministerium euangelicae praedicationis praeferendum sit, tamen quod gesta narrantur, ad gloriam donantis Dei non tacenda esse censeo, sed magis stilo alliganda, ne pereant posteris saeculis, quae priscis temporibus acta esse noscuntur*. Zur größeren Bedeutung der Predigt gegenüber den *miracula* bei Alkuin (vor allem der Mission) vgl. Wood, The Missionary Life, bes. 83–85.

¹⁰⁰ Alkuin, Adhortatio 2, ed. Migne 680: *Quantam gloriam habere putatis sanctum Vedastum in coelesti regno cum Christo, qui tam innumerabilem populum sedula praedicatione Christo in terris acquisivit. ... Seipsum per abstinentiae maceravit rigorem, aliis praedicationis profuit sedulitate, ideo laudabilis omnibus exstat ...* Diese Themen finden sich dementsprechend auch häufig in den karolingerzeitlichen Kapitularien.

¹⁰¹ Vita Audoini episcopi Rotomagensis 4 (ed. Wilhelm Levison, MGH SS rer. Merov. 5, Hannover/Leipzig 1910) 536–567, hier 556.

¹⁰² Passio Leudegarii episcopi et martyris Augustodunensis 27 (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 5, Hannover/Leipzig 1910) 282–322, hier 308.

Biographen Leodegar als Vorbild diente), die Zunge und die Lippen sollen ihm sogar innerhalb von nur wenigen Stunden nachgewachsen sein. Der Autor der *Passio* bekräftigt dieses Wunder mit den Worten: ... *et verba vidi ultra solito ab eius hore indesinenter effluere*.¹⁰³ Ähnliches konnte Gregor der Große über afrikanische Bischöfe berichten, denen von arianischen Vandalen die Zungen herausgeschnitten wurden und die dennoch keine Einbuße an ihrem Sprachvermögen erlitten.¹⁰⁴ Im Allgemeinen ging es jedoch nicht so dramatisch zu. Vielmehr genügte es, die Art und Weise, wie die Heiligen predigten, hervorzuheben. Die Predigten des Heiligen Hilarius werden nicht nur von Zeitgenossen gelobt, sondern auch eingehender beschrieben:

Welch ein Strom von Beredsamkeit seine normale Predigt trug, welche Gemmen von Sentenzen er herausarbeitete, welches Gold höheren Sinns er fand, Silber glänzender Rede er verstreute, verschiedene Gemälde von Schilderungen und rhetorischen Figuren vor Augen stellte, welche eherne Spitze des geistlichen Schwertes er zuschliff beim Kampf mit den giftigen Irrtümern der Häretiker, das – so bekenne ich – kann ich nicht beschreiben, ja nicht einmal denken.¹⁰⁵

Wilfried von York predigte so eindrucksvoll vor dem König der Westsachsen, Alhfrit, dass dieser sich ihm zu Füßen niederwarf und ihn bat zu bleiben, „damit er ihm und dem ganzen Volk das Wort Gottes predige, [da] die Musik des [Hl.] Geistes durch ihn singe.“¹⁰⁶ Lupus von Troyes galt als einer der berühmtesten Redner seiner Zeit. Gleich am Beginn seiner Biographie wird erwähnt, dass er eine fundierte Ausbildung auch in Rhetorik erhalten habe und der Ruf seiner Beredsamkeit sich überall hin verbreitete.¹⁰⁷

103 *Passio Leudegarii* 30 und 31, ed. Krusch 311–313, hier 313; (übers. Paul Fouracre/Richard Gerberding, *Late Merovingian France. History and Hagiography*, 640–72, Manchester/New York 1996) 215–253, hier 245–247: „In fact, I saw words flow unceasingly from his mouth, even more than they had ever done.“ Zur Überlieferung des Textes vgl. Joseph-Claude Poulin, *Saint Léger d'Autun et ses premiers biographes (fin VII^e-milieu IX^e siècle)*, in: *Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, 4^e série, 14 (1977) 167–200. Zum Zusammenhang der *Passio* des Leodegar mit jener Emmerams von Regensburg vgl. Carl I. Hammer, *Arbeo of Freising's 'Life and Passion' of St Emmeram. The martyr and his critics*, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 101 (2006) 5–36, hier 17–23.

104 Gregor der Große, *Dialogi* III, 32, ed. de Vogüé 390–393.

105 *Vita sancti Hilarii* 14, ed. Cavallin 92 f.: *Temporalis vero ejus praedicatio quantum flumen eloquentiae habuerit, quas sententiarum gemmas sculpsit, aurum supernorum sensuum repererit, argentum splendentis eloquii abundaverit, descriptionum varias picturas et rhetoricos colores expresserit, ferreum spiritalis gladii acumen in truncandis haereticorum venenatis erroribus exercuerit, non dicam disserere, sed nec cogitare me posse protestor*. Übers. von Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter 1: Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8, Stuttgart 1986) 246.

106 Eddius Stephanus, *Vita Wilfridi I. episcopi Eboracensis* 7 (ed. Wilhelm Levison, *MGH SS rer. Merov.* 6, Hannover/Leipzig 1913) 163–263, hier 201; (ed. u. übers. Bertram Colgrave, *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*, Cambridge 1927, wiederabgedruckt 2007) 16 f.: *Postea rex adiuravit eum per Dominum et per sanctum Petrum apostolum, ut esset cum eo, ut sibi et omni populo, organo spiritali de se canente, verbum Dei praedicaret*.

107 *Vita Lupi episcopi Trecensis* 1 (ed. Bruno Krusch, *MGH SS rer. Merov.* 7, Hannover/Leipzig 1919) 284–302, hier 295: *rhetoricis imbutus studiis, quem deinceps adprimae eruditum per regiones florentes eloquii fama vulgabat*.

Constantius, der Biograph des Germanus von Auxerre, spricht von der Autorität der Predigt (*praedicationis auctoritas*) des Heiligen.¹⁰⁸ Als sich Germanus gemeinsam mit seinem Neffen Lupus 429 nach Britannien begab, um dort eine regionale Spielart des Pelagianismus zu bekämpfen, kam es zu Debatten mit den theologischen Gegnern, deren rhetorischer *nuditas verborum* aus dem Mund der gallischen Bischöfe „der Sturzbach ihrer Redekunst mit apostolischem und evangelischem Donner“ entgegen fuhr.¹⁰⁹ An einer anderen Stelle der Vita wird das Motiv des Sturzbaches der Beredsamkeit noch einmal erwähnt. Constantius sagt von Hilarius von Arles: „Er glühte vor Glaubenseifer, glich in der Tat einem Sturzbach himmlischer Beredsamkeit (*torrens caelestis eloquii*) und war ein unermüdlicher Arbeiter für die göttliche Lehre.“¹¹⁰

Was theologische Debatten betrifft, die die Rechtgläubigen zu besonderen rhetorischen Leistungen anspornen, ist auch ein Beispiel aus dem Spanien des 7. Jahrhunderts überliefert. Bischof Masona von Mérida, ein Gote von Geburt, hat in einem Predigtwettstreit gegen einen arianischen Bischof die Richter, die mehrheitlich Arianer waren, durch seine Predigt vollkommen für sich eingenommen. Das lag nicht nur am Inhalt seiner Rede. Denn die Predigt soll „aus seinem Mund wie Honig geflossen“ sein. Dank der Gnade Gottes hat ihn „niemand zuvor so klar und eloquent reden hören“.¹¹¹

Offenkundig reichte der Inhalt oft nicht aus, um ein gebildetes Publikum zu überzeugen: Eine klare und geordnete Rede war eine zwingende Voraussetzung dafür. Was in den erwähnten Texten nur beiläufig gezeigt wird, wurde in älteren Viten noch ausführlicher behandelt. Denn dort rückte sogar die Theorie des Predigens in den Vordergrund. Das ist vor allem anhand der beiden Lebensbeschreibungen der Bischöfe Hilarius und Caesarius von Arles erkennbar. Hilarius soll demnach seinen Predigtstil dem Niveau seiner Zuhörer erfolgreich angeglichen haben:

Wenn einmal die Schar der Kenner ausblieb, nährte er die Herzen der Bauern mit einfacher Rede. Sobald er aber sah, dass Gebildete dazukamen, erwachte er in Redeweise wie Gesicht gleicherweise zu ungewohnter Anmut und schien über sich selbst hinauszuwachsen.¹¹²

108 Constantius, Vita Germani episcopi Autissiodorensis 24 (ed. Wilhelm Levison, MGH SS rer. Merov. 7, Hannover/Leipzig 1919) 225 – 283, hier 269.

109 Constantius, Vita Germani 14, ed. Levison 261: *Primori in loco beatissimi sacerdotes praebeuerunt adversarii copiam disputandi; quae sola nuditate verborum diu inaniter et aures occupavit et tempora. Deinde antestites venerandi torrents eloquii sui cum apostolicis et euangelicis tonitribus profuderunt.* Vgl. Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung 299. Weitere Passagen zur Predigt des Germanus: Constantius, Vita Germani 7, 17, 27, ed. Levison 255 f., 264, 270.

110 Constantius, Vita Germani 23, ed. Levison 268.

111 Vitas sanctorum patrum Emeretensium 5, 5 (ed. A. Maya Sánchez, CCSL 116, Turnhout 1992) 61; (übers. A.T. Fear, Lives of the Visigothic Fathers, Translated Texts for Historians 26, Liverpool 1997) 45 – 105, hier 81 f. Der Autor wiederholt diese Beobachtung noch ein weiteres Mal.

112 Vita sancti Hilarii 14, ed. Cavallin 92 f.: *Si peritorum turba defuisset, simplici sermone rusticorum corda nutriebat. At ubi instructos supervenisse vidisset, sermone ac vultu pariter in quadam gratia insolita excitabatur, seipso celsior apparebat, ut ejusdem praeclari auctores temporis, qui suis scriptis merito claruerunt, Silvius, Eusebius, Domnulus admiratione succensi in haec verba proruperint: Non doctrinam,*

Erneut führt der Biograph danach die Namen „vorzüglicher“ Autoren seiner Zeit an, die bestätigen, dass Hilarius „Übermenschliches“ erreichte. Wie auch an anderen Stellen der Vita Hilarii legt der Text großen Wert auf die Bildung des Heiligen, auf seine Reputation unter den Geistesgrößen seiner Zeit, und weniger auf die Belehrung der *rustici*, die ihn offenbar langweilte. Einige Jahrzehnte später hatte sich aber der Anspruch an die Prediger und das Publikum bereits geändert. Die Lebensbeschreibung des Caesarius hat zwar eine vergleichbare Schilderung über das Verhältnis des Predigers zu seinem Publikum, weist aber einen entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Predigtstrategien auf.¹¹³

Wie Hilarius ist Caesarius zwar als Prediger berühmt, jedoch unterscheiden die Biographen des Caesarius unter seinen Zuhörern nicht zwischen Ungebildeten und Gebildeten. Vielmehr sei Caesarius auf den Charakter des Einzelnen eingegangen und habe dann entschieden, ob er denjenigen eher aufmuntern oder ermahnen solle. Seine Emotionen sollen die jeweilige Strategie seiner Rede und nicht seiner eigenen Freude am (anspruchsvolleren) Vortrag begleitet haben, wie es noch Hilarius zugeschrieben wird. Auch erwähnen die Caesarius-Biographen dessen große Gedächtnisleistung. Er soll alle Predigten aus dem Gedächtnis gehalten haben.¹¹⁴

Folgt man der im frühen Mittelalter sehr bekannten und weit verbreiteten Lebensbeschreibung des Eremiten Antonius, dann sollte ohnehin eine gewisse Bildungskritik vorherrschen. Denn Evagrius betont mehr als einmal, dass seine Liebe und sein Ruhm auf Christus zurückgingen und nicht auf seine rhetorischen Leistungen: „... er, den weder die gedrechselte Redeweise aus weit verbreiteten Büchern noch die Disputierkunst profaner Weisheit empfahlen.“¹¹⁵ Im bewussten Gegensatz dazu attestierte jedoch Hieronymus seinem Hilarion, „ein Meister in der Kunst der Rede“ (*loquendi arte gnarus*) gewesen zu sein.¹¹⁶ Über den Heiligen Martin meint sein Biograph Sulpicius Severus, obwohl selbst ein gallischer Rhetor, dass er ungebildet ge-

non eloquentiam, sed nescio quid super homines consecutum. Übers. von Berschin, Biographie und Epochenstil 1, 246 f.

113 Vita Caesarii I, 17, ed. Krusch 463: *Advenientes vero pontifices sive presbyteros cunctosque ordinis divini ministros, sive loci cives sive etiam extraneos, ut salutavit atque oravit, paululum de convivium vel suorum affectu saluteque consuluit; mox vero, armis sanctae praedicationis arreptis, de umbra praesentium disputans, de perennitate beatitudinis persuadens, alios dulci invitavit alloquio, alios acriori deterruit, alios minando, alios blandiendo correxit, alios per caritatem, alios per distractionem revocavit a vitiis; alios quasi in proverbii generaliter monens, alios asperius et sub contestatione divina increpans, ut monita sequerentur, aeterna cum lacrimis supplicia minabatur, prout singulorum noverat aut virtutes aut mores aut vitia. Ita praedicationem proferebat, ut et bonos incitaret ad gloriam et malos revocaret a poena. Sicut bonus medicus diversis vulneribus diversa medicamina providebat, offerens, non quod unumquemque delectaret, sed potius quod curaret, non inspiciens voluntatem aegrotis, sed sanitatem desiderans competenter infirmis.*

114 Vita Caesarii II, 20, ed. Krusch 491.

115 Evagrius, Vita beati Antonii abbatis 61 (ed. Jacques P. Migne, PL 73, Paris 1849) 125 – 168, hier 168: *Hoc etiam, fratres, quod per omnes provincias amor eius famaue volitavit, quem nec librorum disseminatorum oratio luculenta, nec mundanae sapientiae disputatio ... commendavit.*

116 Hieronymus, Vita s. Hilarionis 2 (ed. Jacques P. Migne, PL 23, Paris 1845) 29 – 54, hier 30.

wesen sei, ein *homo illiteratus*, was ja für einen Soldaten auch nicht ungewöhnlich gewesen sein dürfte. Trotzdem stellte er ihm doch einige rhetorische Fähigkeiten aus: „Welcher Ernst, welche Würde lagen doch in Martins Wort und Rede! Welche Begeisterung und welche Durchschlagskraft! Wie gewandt und geschickt erklärte er schwierige Fragen der Heiligen Schrift!“¹¹⁷ Allerdings musste Sulpicius bei dieser Behauptung offenbar mit Widerspruch rechnen, daher beschwört er Jesus als Zeugen, dass er niemals solch klare Rede gehört habe (*tam puri sermonis audisse*). Und seine Schüler nahmen diese bescheidene Haltung Martins bewusst wahr und verteidigten sie in ihrem Umfeld. So soll der Missionar Gallus den Aquitanern entgegengehalten haben, er wolle nichts reden „mit Schminke oder rhetorischem Stil; denn wenn ihr mir zugesteht, ein Schüler Martins zu sein, dann gewährt auch dies, dass es mir gestattet sei, nach seinem Beispiel eitle Phrasen der Rede und reinen Schmuck der Worte zu verwerfen.“¹¹⁸

Aber selbst scheinbar einfältiges und ungeübtes Reden wurde manchmal gelobt und die Kritik daran untersagt: Gregor von Tours berichtet in seinen *Virtutes sancti Martini* über einen Priester, der von seinem Umfeld verlacht und verspottet worden war, weil er den Gottesdienst *rustice verba* hielt. Nachdem der Vorfall Gregor aber bis in seine Träume verfolgt hatte, meinte er, es dürfe sich niemand anmaßen, darüber zu spotten.¹¹⁹

Viele dieser Texte waren nicht nur an jenen Orten bekannt, an denen diese Heiligen verehrt und an deren Festtagen ihre Lebensbeschreibungen daher vorgetragen wurden, sondern sie wurden auch gezielt gesammelt, redigiert und verbreitet. So gelangte Alkuins Musterpredigt über Vedastus früh in den bayerischen Raum, wo sie ein Bestandteil des „Bayerischen Homiliars“ wurde und am Festtag des Heiligen Rupert von Salzburg verlesen werden sollte.¹²⁰ Die Dialogi Gregors des Großen wurden von Arbeo von Freising vor allem für seine *Vita Corbiniani* benutzt und sind heute noch in einer Freisinger Handschrift aus der Zeit um 800 überliefert.¹²¹ Die *Passio* des Leodegar, die Lebensbeschreibungen des Antonius Eremita, des Paulus von Theben, des Hilarion, des Audoin von Rouen, des Germanus von Auxerre und des Lupus von Troyes sind mit vielen anderen Viten über Arn aus Saint-Amand nach Salzburg gelangt, wo sie unterschiedliche Verwendung fanden und dem Erzbischof halfen, seiner

¹¹⁷ Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini* 25, 6 (ed. Jacques Fontaine, SC 133, Paris 1967) 310f.: *Iam vero in verbis et confabulatione eius quanta gravitas, quanta dignitas erat! Quam acer, quam efficax erat, quam in absolvendis scripturarum quaestionibus promptus et facilis.*

¹¹⁸ Sulpicius Severus, *Dialogi* I, 27, 1f. (ed. Karl Halm, CSEL 1, Wien 1866) 152–216, hier 179: *cum fuco aut cothurno, nam si mihi tribuistis Martini me esse discipulum, illud etiam concedite, ut mihi liceat exemplo illius inanes sermonum phaleras et verborum ornamenta contemnere.*

¹¹⁹ Gregor von Tour, *Liber de virtutibus sancti Martini* II, 1 (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 1, 2, Hannover 1885) 584–661, hier 609. Vgl. dazu Berschin, *Biographie und Epochenstil* 1, 302.

¹²⁰ Vgl. etwa München, BSB, Clm 3833, fol. 182r–184r.

¹²¹ München, BSB, Clm 6293, fol. 1r–5v, 152rv, 7r–65v. Vgl. dazu Glauche, *Katalog der lateinischen Handschriften* 160–164.

Umgebung die vielfältigen Aufgaben eines fränkischen Bischofs zu verdeutlichen.¹²² Alkuins Lob von Wilfrieds Predigtleistungen dienten dem unbekannten Dichter als Vorbild für das Lobgedicht für Bischof Adalram.¹²³ Diese Texte hatten also durchaus die Aufgabe, einem klerikalen Umfeld die Bedeutung der Predigt einzuschärfen. Es handelte sich gewissermaßen um einen Kulturtransfer, der auch das Feld der Predigt berührte. Die bewusste Sammlung und Redaktion von Texten war aber nicht nur auf das karolingische Bayern beschränkt, sondern war selbstverständlich auch schon unter Tassilo III. gebräuchlich.

Denn die im agilolfingischen Bayern entstandenen Viten vermittelten ein ähnliches Bild von den Predigern und den Auswirkungen ihrer Reden. So soll etwa der Bayernherzog Theodo den Heiligen Emmeram deswegen gehindert haben, zu den Awaren weiterzuziehen, „da er seine süße Predigt gekostet hatte.“¹²⁴ In seiner Heimat aber habe Emmeram „in der Predigt den Weisen die Geheimnisse offenbart“ und „den Schwachen Milch“ gespendet, „und was er mit dem Munde predigte, das bekräftigte er durch sein Beispiel.“¹²⁵ Dieses Motiv des Pastors, dem es am Herzen lag, „die Schafe des Herrn zu weiden“, wiederholt Argeo teilweise sogar wortwörtlich, wenn er die pastorale Tätigkeit des Heiligen in Bayern beschreibt.¹²⁶ Dass die Predigtfertigkeit Emmerams für eine seiner wichtigsten Eigenschaften gehalten wurde, zeigt sich aber auch daran, dass sich jene Passagen aus Argeos Text, die von Emmerams Predigten berichten, sogar in der sehr stark gekürzten Überarbeitung aus Regensburg aus dem ersten Viertel des 9. Jahrhunderts finden.¹²⁷

Auch der Freisinger Gründerheilige Corbinian soll den *populus* durch seine Predigt begeistert haben. Als er sich am Anfang seiner geistlichen Karriere in seine fast verlassene Heimatstadt *Castrus* zurückgezogen hatte, soll er täglich seine wenigen *ministri* mit Mahnreden „bewässert“ haben (*inrigare*), damit sie seinem Vorbild nach-eiferten;¹²⁸ und es begann die *universa plebs* zu ihm zu strömen, um seiner Predigt zuzuhören. Später folgten dann Scharen von *nobiles* und *ignobiles* beiderlei Ge-

122 Siehe Wien, ÖNB, Cod. lat. 371, fol. 165r-180v (für die Passio des Leodegar); Cod. lat. 420, fol. 61r-66v (für Audoin); zu Cod. lat. 420 vgl. Diesenberger, Gemeinschaft der Heiligen.

123 Vgl. Kapitel 2.

124 Argeo von Freising, *Vita vel passio Haimhrammi episcopi et martyris Ratisbonensis* 5, ed. Krusch 1–99, hier 33 f.; (lat. u. dt. Bernhard Bischoff, *Leben und Leiden des Hl. Emmeram*, München 1953) 13.

125 Argeo von Freising, *Vita Haimhrammi* 2, ed. Krusch 28 f.; übers. Bischoff 9.

126 Argeo von Freising, *Vita Haimhrammi* 7, ed. Krusch 36 f.; übers. Bischoff 17.

127 *Antiphonae et responsoria de Haimhrammo* (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 4, Hannover/Leipzig 1902) 524–526; vgl. Maximilian Diesenberger, *Repertoires and Strategies in Bavaria: Hagiography*, in: *Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*, ed. Walter Pohl/Gerda Heydemann (*Cultural Encounters in late Antiquity and the Middle Ages* 13, Turnhout 2013) 209–232.

128 Siehe die Bewässerungsmetaphorik bei Constantius, *Vita Germani* 23, ed. Levison 268: *Diversae infirmitates passim benedictione sanantur, praedicationibus civitas recreatur et licet festinus abscesserit, sitientem populum doctrinae fontibus inrigavit.*

schlechts und schließlich sollen sogar ehrwürdige Greise um die Wette zu seiner Zelle gelaufen sein.¹²⁹

Arbeo bediente sich in seinen Texten öfters der Bewässerungsmetaphorik, wenn er von der Predigt sprach. So auch in einer Wunderepisode, an dessen Ende Corbinian mit dem Propheten Elias verglichen wird. Hier habe sich Israel durch das Ausbleiben des Regens und damit der Ernte gezwungenermaßen vom wahren Regen der prophetischen Rede des Elias bewässern lassen.¹³⁰ Nachdem Corbinian in Rom mit dem Pallium das *officium praedicationis* erhalten hatte, „ergoß sich aus seinem Munde das Gotteswort; die honigsüße Predigt floß gleich dem lebendigen Wasser einer Quelle, das mit solcher Macht hervorströmt, daß es zum Flusse schwillt, ins Ohr der Menschen, die ihn hörten.“¹³¹ Wieder griff Arbeo auf die Bewässerungsmetaphorik zurück und bezeichnet die Rede des Heiligen wiederum als „honigsüß“. Diese Charakterisierung der Predigt hatte schon Willibald für die Reden des Bonifatius verwendet und wird später etwa auch Wetti in seiner Version der *Vita sancti Galli* gebrauchen.¹³² Darüber hinaus soll Corbinian aber seine Predigt genau auf seine Zuhörer abgestimmt haben:

Seine Lehre durchdrang nach und nach ganz Gallien und schlug Wurzeln in den Sitten der Männer und Frauen, breitete sich aus in den Herzen der gottgeweihten Jungfrauen und Witwen, der Mönche und Priester. Da er aber nun des Gotteswortes waltete, handelte er als ein kluger Verwalter der Kirche Christi und teilte einem jeden, der da zu ihm kam, heiteren Angesichts sein Maß an Getreide zu.¹³³

Das beste Beispiel von der Wirksamkeit einer Predigt bot Arbeo von Freising in der *Vita* seines Diözesanheiligen. Als sich Corbinian nämlich weigerte, an den Hof Herzog Grimoalds zu kommen, da dieser die Frau seines verstorbenen Bruders geehelicht

129 Arbeo von Freising, *Vita Corbiniani episcopi Baiuvariorum* 2 und 5 (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 6, Hannover/Leipzig 1913) 497–593, hier 562 und 564; (lat. u. dt. Franz Brunhölzl, Bischof Arbeo von Freising. Das Leben des Heiligen Corbinian, in: Hubert Glaser/Franz Brunhölzl/Sigmund Benker, *Vita Corbiniani. Bischof Arbeo von Freising und die Lebensgeschichte des hl. Korbinian*, München/Zürich 1983) 77–159, hier 88 f. und 94 f. Vgl. Lothar Vogel, *Vom Werden eines Heiligen. Eine Untersuchung der Vita Corbiniani des Bischofs Arbeo von Freising* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 77, Berlin/New York 2000) 282 und 298.

130 Arbeo von Freising, *Vita Corbiniani* 4, ed. Krusch 564. Vgl. Vogel, *Vom Werden eines Heiligen* 295.

131 Arbeo von Freising, *Vita Corbiniani* 9, ed. Krusch 567: *coepitque divinum ex ore illius emanare verbum et mellifluum in audientium effundere praedicationem auribus instar vivi fontis, ex cuius vi emanatione amnis efficitur*. Übersetzung von Brunhölzl 101.

132 Willibald von Mainz, *Vita Bonifatii* 5 (ed. und übers. Reinhold Rau, *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe* 4b, Darmstadt 3 1994) 450–525, hier 484 f. Siehe dazu auch Kapitel 4. Wetti, *Vita sancti Galli* 1 und 29 (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 4, Hannover/Leipzig 1902) 256–280, hier 257 und 273. Siehe dazu Vogel, *Vom Werden eines Heiligen* 324–326.

133 Arbeo von Freising, *Vita Corbiniani* 9, ed. Krusch 567: *Ipse vero verbum Dei administrans quasi prudens dispensator ecclesiae Christi unicuique mensuram tritici hilari ad se venientem dabatur vultui*. Übersetzung von Brunhölzl 101. Zum Motiv des heiteren Angesichts vgl. auch Arbeo von Freising, *Vita Haimhammi* 2, ed. Krusch 28 f. Siehe dazu auch Vogel, *Vom Werden eines Heiligen* 253–255.

hatte, sandte er dennoch einige Vertrauensleute, die das Paar stetig belehren sollten. Arbeo lässt keinen Zweifel daran, dass die Predigten, obwohl von Mittelsmännern vorgetragen, dennoch von Corbinian kamen. So konnte er, trotz seiner persönlichen Abwesenheit, dem Herzog das heilsame Versprechen abringen, sich von Pilitrud zu trennen.¹³⁴ Für eine gelungene Predigt, gibt uns Arbeo zu verstehen, bedarf es keiner Darstellungskünste, keines Charismas eines Rhetors, ja, nicht einmal der Anwesenheit des Sprechenden selbst. Die Überzeugungskraft liegt in den Argumenten und basiert auf gehorsamen Mitstreitern, über die Corbinian, im Gegensatz zu Amandus, offenbar verfügte. Diese Geschichte stellt das Gegenstück zu jenen Beispielen dar, in denen die Prediger versagten.

4.5 Predigttheorien

Den großen Predigterfolgen eines Hilarius oder Caesarius von Arles lagen profunde Kenntnisse von Predigttechniken zugrunde. Bei Arbeo lassen sich deutlich Einflüsse von Gregors des Großen Dialogi nachweisen. Ebenso entwickelten andere Autoren des 8. und 9. Jahrhunderts ihre Überlegungen zur Predigt anhand spätantiker Autoren. Es dienten also nicht nur spätantike Sermones selbst als Basis für neue Predigttexte, sondern auch theoretische Abhandlungen über das Predigen wurden gesucht, reflektiert und exzerpiert.

In seinem programmatischen Brief 110 an Karl den Großen, in dem er anlässlich der bevorstehenden Awarenmission zunächst die Unterweisung und dann die Taufe der Katechumenen verlangt, verweist Alkuin auf den *ordo praedicationis*, den er, von Augustinus' *De catechizandis rudibus* inspiriert, dem fränkischen König darlegt. Die *praecepta* werden in diesem Zusammenhang als lieblich (*suavis*) und sanft (*mollis*) bezeichnet, da sie gleichsam wie Milch einem Säugling verabreicht werden sollten, „damit nicht durch herbe *praecepta* die zerbrechliche Seele ausspeit, was sie trinkt.“¹³⁵

In einem Brief, der in einer Salzburger Briefsammlung an prominenter Stelle Aufnahme gefunden hat, mahnt Alkuin den uns unbekannten Adressaten unter anderem, die in ihrer Meinung Festgefahrenen mögen stets mit angenehmen Worten verwandelt werden, „denn weiche Worte dringen leichter in das harte Herz ein als bittere.“¹³⁶ Zudem solle der Prediger auf Zeitumstände, Person, Alter und Beschäftigung der jeweiligen Zuhörer eingehen. Die *clementia* sei die gefragte Tugend der

¹³⁴ Arbeo, Vita Corbiniani 24, ed. und übers. Brunhölzl 131f.

¹³⁵ Alkuin, Epistola 110, ed. Dümmler 157. Vgl. dazu Buck, *Admonitio* und *praedicatio* 133. Vgl. auch Alkuin, Epistola 113, ed. Dümmler 165.

¹³⁶ Alkuin, Epistola 161, ed. Dümmler 260: *sit patientia in moribus et verbis;... et semper suavia verba misceantur durioribus, quia facilius durum cor penetrant mollia verba quam amara. Sit discretio, quid cui conveniat tempori, personae, aetati et operi.* Siehe Wien, ÖNB, Cod. lat. 795, fol. 4rv. Vgl. Diesenberger/Wolfram, Arn und Alkuin 97–99.

Prediger, erläutert er in den beiden Schreiben an Arn aus dem Jahr 796, die die Mission der Awaren zum Thema hatten.¹³⁷

Es ist aber der zeitgleich entstandene Brief 111 an den *camerarius* Meginfred, der ein wenig mehr Einblick in die Predigttheorie am karolingischen Hof gewährt. Denn in diesem Schreiben erwähnt Alkuin, dass jene, die die *pecunia praedicationis* empfangen hätten, eifrig überdenken müssten, „was für welches Alter und für welchen Menschen gebühlich, was zu welchem Ort und zu welchem Moment passend sei.“ Inhaltlich sei aber darauf zu achten, in welcher Ordnung die Predigt anzufangen und zu beschließen sei.¹³⁸

Die Handschrift des Wessobrunner Gebets aus der Diözese Augsburg um 814 enthält auf fol. 93v eine Liste von sieben Möglichkeiten zu predigen, die zunächst namentlich aufgezählt und schließlich noch ein wenig erläutert werden:¹³⁹

Es gibt sieben verschiedene Weisen zu predigen.

Und zwar indem man jemanden unterweist, überredet, tadelt, kritisiert, erschreckt, umschmeichelt, oder ihm etwas verspricht. Man unterweist die Schüler, überredet die Menschen, tadelt die Hochmütigen, kritisiert die Widerstrebenden, erschreckt die Unentschlossenen, umschmeichelt die Zornigen, verspricht dem Bösen und dem Guten, dem Bösen die Qualen, dem Guten in Wahrheit das ewige Leben.¹⁴⁰

Obwohl dieser Text aus den *Quaestiones de novo et vetero testamento* Ps.-Isidors stammt, beweist die Aufnahme der Liste in diese und andere Handschriften ein reges Interesse an den Predigttechniken, das durchaus nicht rudimentär gewesen ist, wie oft

137 Alkuin, Epistola 112 und 113, ed. Dümmler 162 und 164.

138 Alkuin, Epistola 111, ed. Dümmler 160: *quid cui conveniat aetati vel personae, quid cui congruat loco vel tempori*. Bei Meginfredus handelt es sich um jenen *missus*, der gemeinsam mit Gerold in Lorch 791 zu Gericht saß. Vgl. Diesenberger, *Les élites* 8.

139 Bischoff, *Südostdeutsche Schreibschulen* 1, 20.

140 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 22053, fol. 93v.: *Septem modi sunt predicationes (!). Hoc est docendo, persuadendo, increpando, arguendo, terrendo mulciendo promittendo. Hoc est docendo discipulis, suadendo personis, increpando superbis, arguendo contrariis, terrendo tepidis, mulciendo iracundis, promittendo pravis et bonis, pravis tormenta, bonis vere vita aeterna*. Zu dieser Handschrift vgl. Ute Schwab, *Die Sternrune im Wessobrunner Gebet. Beobachtungen zur Lokalisierung des Clm 22053*, zur Hs. BM Arundel 393 und zu Rune Poem V. 86–89 (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 1, Amsterdam 1973). Norbert Wagner, *Zu den geographischen Glossen der Wessobrunner Handschrift Clm 22053*, in: *Althochdeutsch 1: Grammatik, Glossen und Texte*, ed. Herbert Kolb/Rolf Bergmann/Heinrich Tiefenbach/Lothar Voetz (Heidelberg 1987) 508–531. Vgl. München, BSB, Clm 14508, fol. 126r. Siehe dazu Mordek, *Bibliotheca capitularium* 339–342; Pseudo-Isidor, *Quaestiones tam de novo quam de vetere testamento* 52, ed. McNally 187–205, hier 204: *Septem sunt modi praedicationis, id est, docendo, persuadendo, increpando, arguendo, terrendo, mulcendo et promittendo: hoc est, docendo discipulos, persuadendo personis, increpando superbos, arguendo contrarios, terrendo trepidos, mulcendo iracundos, promittendo pravis et bonis, pravis tormenta, bonis vitam aeternam*. Eine ähnliche Liste findet sich in Gregor der Große, *Homiliae in Hiezechielem prophetam* I, c. XII, 30 (ed. Marcus Adriaen, CCSL 142, Turnhout 1971) 202.

von der älteren Forschung behauptet wurde.¹⁴¹ Immerhin findet sich der Text auch in einer nordfranzösischen Sammelhandschrift aus dem dritten Viertel des 9. Jahrhunderts, die wohl einem Bischof als Handbuch gedient hat und unter anderem auch die *Admonitio generalis* überliefert, in der der Predigt ein hoher Stellenwert zukam.¹⁴²

4.5.1 Der Brief des Hieronymus an Nepotian

Im Jahr 394 verfasste Hieronymus einen längeren Brief an Nepotianus, einen Neffen des Heliodorus, der ihn gebeten hatte, für ihn ein *Vademecum* des priesterlichen Lebens zu verfassen.¹⁴³ Unter diesen Ratschlägen befindet sich auch eine längere Passage, die sich mit der Predigt auseinandersetzt:

Wenn Du in der Kirche predigst, dann sollst Du nicht nach dem Beifall der Menge haschen, sondern bei den Zuhörern eine reumütige Gesinnung erwecken. Die Tränen der Gläubigen sollen Dein Lob sein. Das Wort des Priesters soll die Würze der Schrift offenbaren. Du sollst kein Deklamator sein, auch kein geschwätziger Zungendrescher, hinter dessen Worten nichts steckt. Vielmehr soll sich heilige Wissenschaft und Vertrautheit mit den Geheimnissen Deines Gottes in Deiner Predigt kundtun. Überlassen wir es den Ungebildeten, mit leeren Worten um sich zu werfen und durch Zungenfertigkeit die Bewunderung des unerfahrenen Volkes auf sich zu lenken. Eine leider nicht seltene Anmaßung bedeutet es, das zu erklären, was man selbst nicht versteht; und am Ende hält man sich selbst für ein Licht, wenn man anderen etwas weisgemacht hat. Ich hatte meinen einstigen Lehrer Gregor von Nazianz einmal gebeten mir die Bedeutung des Ausdruckes *sabbatum δευτερόπρωτον* bei Lukas [Lk 6,1] zu erklären. Mit feinem Spott antwortete er: ‚Hierüber werde ich Dich in der Kirche unterrichten. Wenn mir dort das ganze Volk Beifall spendet, dann wirst Du gegen Deinen Willen gezwungen sein, zu wissen, was Du tatsächlich nicht weißt. Oder Du wirst allein schweigen und von allen für einen Dummkopf angesehen werden.‘ Nichts ist leichter, als das einfache Volk und eine schlichte Versammlung durch einen Schwall von Worten zu täuschen; denn je weniger sie an sachlichem Verständnis aufbringt, umso mehr wächst die Bewunderung ...¹⁴⁴

¹⁴¹ Vgl. dazu Harry Caplan, *Classical rhetoric and the mediaeval theory of preaching*, in: *Classical Philology* 28 (1933) 73–96, hier 79.

¹⁴² Vgl. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14508, fol. 126r. Siehe dazu Mordek, *Bibliotheca capitularium* 339–342. Vgl. auch McKitterick, *The Frankish Church* 41 f.

¹⁴³ Hieronymus, *Epistula 52 ad Nepotianum presbyterum* (ed. Isidor Hilberg, CSEL 54, vermehrte Auflage, Wien 1996) 413–441.

¹⁴⁴ Hieronymus, *Epistula 52, 8*, ed. Hilberg 428 f.: *Dicente te in ecclesia non clamor populi, sed gemitus suscitetur; lacrimae auditorium laudes tuae sint, sermo presbyteri scripturarum lectione conditus sit. nolo te declamatorem esse et rabulam garrulumque, sed mysterii peritum et sacramentorum dei tui eruditissimum. uerba uoluerit et celeritate dicendi apud inperitum uulgi admirationem sui facere indoctorum hominum est. adrita frons interpretatur saepe, quod nescit, et, cum aliis suaserit, sibi quoque usurpat scientiam. praeceptor quondam meus Gregorius Nazanzenus rogatus a me, ut exponeret, quid sibi uellet in luca sabbatum δευτερόπρωτον, id est, secundoprimum, eleganter lusit: ‚docebo te‘ inquiens, ‚super hac re in ecclesia, in qua omni mihi populo adclamante cogeris inuitus scire, quod nescis, aut certe, si solus tacueris solus ab omnibus stultitiae condemnaberis‘ nihil tam facile, quam uilem plebiculam et indoctam contionem linguae uolubilitate decipere, quae, quidquid non intellegit, plus miratur; (übers. Ludwig*

Dieser Brief zählte in den intellektuellen Kreisen am karolingischen Hof als eine Ressource, auf die gerne zurückgegriffen wurde. Als sich Alkuin in den letzten Jahren des 8. Jahrhunderts gegenüber Karl dem Großen zur Frage der Priesterpredigt äußerte, führte er explizit dieses Schreiben an Nepotianus an, in dem auch geschrieben steht: „Es ist ein schlechter Brauch, der sich in einigen Kirchen eingeschlichen hat, dass die Priester in Gegenwart des Bischofs schweigen und nicht predigen, der sich zum Teil auf Eifersucht, zum Teil auf Geringschätzung zurückführen lässt.“¹⁴⁵ Der Angelsachse übernimmt weiters noch die von Hieronymus zitierte Bibelstelle und geht dann über auf die ersten Sätze der oben zitierten Passage. Die feinsinnigen Äußerungen des Hieronymus über das richtige Predigen waren den Karolingern also durchaus ein Begriff, und zwar den geistlichen und weltlichen Würdenträgern. Denn Alkuin merkt in seinem Schreiben auch an, dass über dieses Thema noch vieles weitere zu sagen wäre, aber dies wäre ja dem *sapiens*, also Karl dem Großen, ohnehin bewusst.¹⁴⁶

Während des Konzils von Mainz im Jahr 813 wird der Brief des Hieronymus noch einmal, allerdings mit einer anderen Passage, im Kapitel 10 unter der Rubrik *De vita clericorum* gemeinsam mit Isidor von Sevilas *De officiis ecclesiasticis* aufgegriffen, was verdeutlicht, dass der Text durchaus auch unter den Geistlichen als *Vademecum* verwendet wurde oder verwendet werden sollte.¹⁴⁷ Beim Konzil von Aachen im Jahr 816 wurde dann tatsächlich auch dieser Brief des Hieronymus als Exzerpt hinzugefügt. Es wurden allerdings jene Passagen, die die Techniken des Predigens betreffen, herausgenommen und nur die Sätze übertragen, die die Übereinstimmung von Lehre und eigenem Leben betreffen.¹⁴⁸

Trotz dieser Konzentration auf die moralische Lebensweise der Priester in den Akten des Konzils von 816 kursierte zu dieser Zeit eine Auswahl von Briefen des Hieronymus in Bayern, die auch das vollständige Schreiben an den Nepotianus überliefern.

Schade, *Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe*. *Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Schriften* 2; *Bibliothek der Kirchenväter*, 2. Reihe, Band 16, Kempten/München 1936) 137 f. Vgl. Gemeinhardt, *Das lateinische Christentum* 322.

145 Hieronymus, *Epistula* 52, 7, ed. Hilberg 428. Vgl. Alkuin, *Epistola* 136, ed. Dümmler 209 f. Vgl. dazu Kap. 1.

146 Alkuin, *Epistola* 136, ed. Dümmler 210.

147 *Concilium Moguntinense* a. 813, c. 10, ed. Werminghoff 263.

148 *Concilium Aquisgranense* a. 816, c. 94, ed. Werminghoff 307–464, hier 370–373. Unter den verschiedenen Texten, die in Aachen aufgenommen worden sind, befindet sich auch Isidor von Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* II, 5, 17 (ed. Christopher M. Lawson, CCL 113, Turnhout 1989) 62: *Huius autem sermo debet esse purus simplex et apertus, plenus gravitatis et honestatis, plenus suavitatis et gratiae, tractans de mysterio legis, de doctrina fidei, de uirtute continentiae, de disciplina iustitiae, unumquemque diuersa ammonens exortatione iuxta professionis morumque qualitatem, uidelicet ut praenoscatur quid cui quando uel quomodo proferat*. *Concilium Aquisgranense* a. 816, c. 8, ed. Werminghoff 325. Zum Konzil vgl. Josef Semmler, *Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahr 816*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 74 (1963) 15–82. Arn von Salzburg war nicht anwesend, wie ein an ihn gerichtetes Schreiben verdeutlicht. Vgl. Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Cod. Helmst. 532, fol. 86v–88v.

So sind zwei Handschriften aus dem Freisinger Skriptorium bekannt, die auf eine gemeinsame, heute verlorene, Vorlage zurückgehen. Die ältere Handschrift soll noch aus der Zeit Bischof Arbeos von Freising stammen und soll auch die Hand des Clemens peregrinus überliefern.¹⁴⁹ Während eine davon in Freising ist, wurde die zweite noch vor der Mitte des 9. Jahrhunderts in Salzburg mit einem dort im späteren Arnstil verfassten Textteil zusammengeführt und blieb bis heute im Stiftsarchiv St. Peter erhalten.¹⁵⁰ Es handelt sich um eine Sammlung von Texten, die unterschiedliche Aspekte des geistlichen Lebens behandeln. Dazu zählen neben dem Schreiben des Hieronymus an Nepotianus auch die Briefe desselben an Rusticus von Marseille über das mönchische Leben, an Eustochium über das jungfräuliche Leben, an Oceanus über das Leben der Geistlichen und ein weiterer Brief an Paulinus über das Studium der Schriften.¹⁵¹ Ergänzt wurde dieses Florileg an Hieronymusschriften mit einem Schreiben des Paulinus von Nola an den ehemaligen Soldaten Crispinianus¹⁵² und mit zwei pseudopelagianischen Briefen *ad adolescentem* und *ad parentum*.¹⁵³ Offenbar diente diese Sammlung zur Erbauung von Geistlichen, Mönchen und Nonnen, wobei auch die Pflichten und Techniken der Predigt mitangesprochen wurden.¹⁵⁴

In dem um 820 entstandenen Konzilsordo aus Salzburg wird der Brief des Hieronymus ebenfalls berücksichtigt. Er diente dort als Grundlage für *lectiones*, die von ausgesuchten Priestern verlesen werden sollten, deren Kenntnisse zugleich geprüft worden sind.¹⁵⁵

4.5.2 Die Regula pastoralis Gregors des Großen

In der Lebensbeschreibung des Wynnebald hebt Hugeburc, die Nonne von Heidenheim, an, die besonderen Leistungen des Heiligen zu würdigen. Demnach „bediente [er] sich der Klugheit der Schlange, indem er durch den Eifer für das Rechte und durch

149 München, BSB, Clm 6299, fol. 44r ab Z. 5 (Clemens peregrinus); vgl. Bischoff, Südostdeutsche Schreibschulen 1, 76; siehe auch Kessler, Auszeichnungsschriften 173–182. Der erste Teil der Handschrift existiert in einer zeitnahen Doublette heute in Wien, ÖNB, Cod. Lat. 865, ebenfalls aus Freising.

150 Salzburg, Stiftsbibliothek St. Peter, Cod. a VII 5.

151 Hieronymus, Epistula 125, ed. Hilberg, CSEL 56, 125–142; Hieronymus, Epistulae 22; 43; 53, ed. Hilberg, CSEL 54, 143–210; 318–322; 442–465. Zum Brief an Oceanus vgl. auch Concilium Aquisgranense a. 816, c. 11, ed. Werminghoff 328f.

152 Paulinus von Nola, Epistula ad Crispinianum (ed. Wilhelm von Hartel, CSEL 29, Wien 1894) 229–234.

153 Carl Paul Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters (Christiana 1890) 3–13 und 14–21.

154 Vgl. auch München, BSB, Clm 6302, fol. 69r–69v, eine Handschrift aus dem Skriptorium Arbeos von Freising, die ein Exzerpt aus dem Brief überliefert. Siehe zur Handschrift Bischoff, Südostdeutsche Schreibschulen 1, 81f. Vgl. auch Albert Lehner, Das Florileg in Clm 6433: Einleitung, in: CCSL 108D (Turnhout 1987) XX–XXIII.

155 Vgl. dazu Kap. 2.

die Wucht seiner Zurechtweisung die eingewurzelten Fehler der Schlechten in Rügen besserte, in Unterweisungen ordnete und durch Zureden beschwichtigte.“¹⁵⁶ Andererseits eignete er sich auch die „Einfalt der Tauben“ dadurch an, „dass er, der früher von strengem Eifer glühte, später voll Güte in nachsichtiger Milde Sanftmut übte und gemäß dem Worte: ‚Nach der Verfassung der Hörer muss die Rede der Lehrer sich richten‘, auch selbst verfuhr.“¹⁵⁷ Hugeburc zitiert die *Regula pastoralis* Gregors des Großen, auf dessen Werk sie mehrmals zurückgreift.¹⁵⁸

Gregor der Große zählte zu den bedeutendsten Autoren des frühen Mittelalters, die sich zur Predigttheorie äußerten. Er hat nicht nur einen programmatischen Text zur Seelsorge verfasst, sondern auch in zahlreichen seiner Predigten, wie den *Homiliae ad Ezechielem* oder den *Homiliae ad evangelia*, immer wieder Gedanken zum Prediger, zu seinem Publikum und den diversen Techniken, die zur erfolgreichen Vermittlung der Glaubensinhalte führen, ausgebreitet.

Die *Regula pastoralis* verfasste Gregor wahrscheinlich im Jahr 591 für einen Mitbischof namens Johannes, der mit Bischof Johannes von Ravenna zu identifizieren sein dürfte.¹⁵⁹ Der Text antwortet auf die Kritik, dieser *pater carissimus* habe ihm vorgeworfen, sich der Seelsorge entziehen zu wollen.¹⁶⁰ Dieser Kritik begegnete der Papst mit einem weiten Panorama pastoraler Ratschläge, die auf fast alle Lebenssituationen von Seelsorgern eingehen. Das dritte Buch seines Werkes widmete er ausschließlich der Lehre und Ermahnung des Gläubigen durch einen *rector*. In einer kurzen Einleitung erklärt der Autor mit einem Rückgriff auf Gregor von Nazianz, dass ein- und dieselbe *exhortatio* nicht auf alle zutreffen könne, da die Charaktere unterschiedlich seien.¹⁶¹ Um das zu verdeutlichen, bemüht er das Thema der Medizin und meint sinngemäß: Was für den einen eine Medizin ist, verletzt einen anderen; oder: das Brot, das den Starken kräftigt, tötet kleine Kinder. Dementsprechend muss die Predigt des Lehrers entsprechend der unterschiedlichen Verfassungen der Hörer gestaltet werden, sodass sie ihren jeweiligen Bedürfnissen entgegenkommt. Denn was sollen die Seelen der Hörer anderes sein, so fährt er fort, als die Saiten einer Zither, die der geübte Spieler mit demselben Stab, aber nicht mit demselben Schlag berührt.¹⁶² In dem nun folgenden,

156 Hugeburc von Heidenheim, *Vita Willibaldi* (ed. u. übers. Andreas Bauch, Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt 1: Biographien der Gründerzeit, Eichstätt 1962) 13–122, hier 112, 11–13, ed. und. übers. Bauch 156f.: ... *prudentiam adprehendit serpentis, qui per zelum rectitudinis et vigorem correptionis perpetua pravorum perniciose corripiendo corripiebat, arguendo erudiebat, suadendo sedavit*.

157 Hugeburc, *Vita Wynnebaldi* 112, 16–18, ed. und. übers. Bauch 156f.: *Simplicitate columbe sic fruebatur, ut ille qui prius zelo rigoris ardebat postea clemens laeniter laxando mitialiter demulcebat et secundum scripturarum: Secundum qualitate audientium formari debet sermo doctorum* [Gregor der Große, *Regula pastoralis* c. 3, prologus] *sic faciebat ille ...*

158 Siehe das Kap. 4.

159 Floryszczak, Die *Regula pastoralis* Gregors des Großen 70–88.

160 Gregor der Große, *Regula pastoralis* (ed. Bruno Judic, SC 382, Paris 1992) 124. Zu einer genaueren Analyse dieses 3. Buches vgl. Floryszczak, Die *Regula pastoralis* 139–175.

161 Gregor der Große, *Regula pastoralis* III, prologus, ed. Judic 258.

162 Gregor der Große, *Regula pastoralis* III, prologus, ed. Judic 260.

längsten Teil dieses Buches der *Regula pastoralis* behandelt Gregor ausgewählte Zuhörertypen und bespricht jeweils, auf welche Weise diese durch die Predigt auf den rechten Weg der Tugend geführt werden können.¹⁶³

Nachdem er aber ausgiebig auf die diversen Zuhörertypen und auf die Strategie, diese zur Besserung zu bewegen, eingegangen ist, wendet er sich in dem letzten Kapitel dieses 3. Teiles seines Werkes der Frage zu, wie zwei entgegengesetzte Menschen denn in ein- und derselben Rede getadelt werden sollten.¹⁶⁴ Das Lob für den Einen sollte ja nicht zum Laster des Anderen führen. Um seine Vorgangsweise zu verdeutlichen, führt Gregor fünf Gegensatzpaare an. Zunächst soll nämlich eine Tugend gegenüber einer anderen verstärkt und die zweite Tugend negativ überzeichnet werden. Daraufhin wird diese zweite jedoch positiv dargestellt und die erstere negatiert. Somit wird immer eine Tugend zum Laster verkehrt, im nächsten Schritt aber wieder positiv verstärkt.¹⁶⁵ Gregor der Große hat bei seinen Überlegungen zur Predigt durchaus auch nonverbale Signale seines Publikums im Auge, wenn er etwa erwähnt, dass als äußerliches Anzeichen des Verlustes der inneren Wachsamkeit sich unruhiges Verhalten, wie Augenblinzeln oder Fingerreden, zeigen würde.¹⁶⁶ Am Ende des Buches wendet sich Gregor an den Prediger, der immer ein gutes Vorbild sein, sein Leben ordnen und gute Werke vollbringen soll.¹⁶⁷

Gregor der Große äußert sich aber auch in seinen Predigtsammlungen mehrfach zum Verhältnis zwischen dem Prediger und den Zuhörern. In seinen Predigten zum Buch Ezechiel wendet er sich vor allem an die Verantwortlichkeit des Predigers. Dies macht er meist prägnant, um dann länger auszuholen: „Der Prediger muss erwägen, was er redet, zu wem er redet, wie er redet und wieviel er redet.“¹⁶⁸

Besondere Aufmerksamkeit galt aber der Frage, wem gepredigt wird. Dabei hat Gregor nicht einfach eine gesichtslose Masse vor Augen, die mit den immer gleichen Ermahnungen angesprochen werden soll, sondern berücksichtigt auch, dass „das Mahnwort, das die eine Person annimmt, eine andere oft nicht annimmt.“¹⁶⁹ Darüber hinaus bedenkt er sogar die Vielschichtigkeit und auch die Gegensätzlichkeit einer einzelnen Person: „Und nicht selten ist dieselbe Person nicht die gleiche.“ Es sind die Umstände, die sowohl den Zuhörer als auch den Prediger zu unterschiedlichem Verhalten bewegen.

¹⁶³ Gregor der Große, *Regula pastoralis* III, 2–35, ed. Judic 266–519. Vgl. dazu Floryszczak, *Die Regula pastoralis* 139–171.

¹⁶⁴ Gregor der Große, *Regula pastoralis* III, 36, ed. Judic 518–523.

¹⁶⁵ Vgl. dazu Floryszczak, *Die Regula pastoralis* 171f.

¹⁶⁶ Gregor der Große, *Liber pastoralis* III, 23, ed. Judic 412–419.

¹⁶⁷ Gregor, *Regula pastoralis* III, 40, ed. Judic 530–533.

¹⁶⁸ Gregor der Große, *Homiliae in Hiezechielem* I, 11, 12, ed. Adriaen 174: *Pensare etenim doctor debet quid loquatur, cui loquatur, quando loquatur, qualiter loquatur, et quantum loquatur*; (übers. Georg Bürke, Gregor der Große, *Homilien zu Ezechiel*, Christliche Meister 21, Einsiedeln 1983) 223. Vgl. Hans Schwank, *Gregor der Große als Prediger* (Hannover/Linden 1934) 36.

¹⁶⁹ Gregor der Große, *Homilia in Hiezechielem* I, 11, 13, ed. Adriaen 175; übers. Bürke, Gregor, *Homilien* 223f.

Eine vergleichbare klare Differenzierung betrifft auch den Zeitpunkt der Ermahnung. Denn manche Ermahnung, die zu einem gewissen Zeitpunkt ins Leere läuft, wird zu einem späteren Zeitpunkt willig angenommen, oder die Sache hat sich mittlerweile von selbst erledigt, wie Gregor bemerkt.¹⁷⁰ Freilich hatte er hier hauptsächlich spezifische Begegnungen alttestamentarischer Propheten mit den Machträgern ihrer Zeit im Auge, oder er bezog sich auf andere Erzählungen der Bibel. So bringt er etwa auch jene kluge Frau als Beispiel für den Tadel zum rechten Zeitpunkt, die den betrunkenen Nabal nicht sogleich maßregelte, als sie ihn erblickte, sondern damit wartete, bis er den Rausch ausgeschlafen hatte. Aber trotz dieses Rückgriffs auf eine spezifische, dem Hörer seiner Predigt durchaus geläufige, alltägliche Situation, hatte der Papst auf alle Fälle das Szenario der Predigt in der Kirche im Auge.

Als dritten Punkt seiner Überlegungen zur Predigt will Gregor auf die Art und Weise des Predigens hinweisen. „Denn oft rufen die Worte den einen zum Heil zurück, die einen anderen verletzen.“¹⁷¹ Schließlich aber sei darauf zu achten, „wie viel wir reden, damit wir unseren Zuhörer, der nur wenig verträgt, nicht ermüden, wenn wir das aufmunternde und zurechtweisende Wort allzu lange ausdehnen.“¹⁷² Das sind Einsichten, die manchen Zuhörern etwa eines Caesarius wohl geholfen hätten. Gregor geht in dieser Passage besonders auf die Einfühlsamkeit des Paulus gegenüber den Korinthern und Galatern ein und zeigt sich selbst gegenüber dem Apostel milde, dass auch er den Vorfall mit Eutychus, der in Troas während der Predigt eingeschlafen und zu Tode gestürzt war, nicht weiter erwähnt.

Der Einfluss von Gregors Texten auf die nachfolgenden Generationen war außerordentlich groß. Unter den karolingerzeitlichen Eliten war es vor allem Alkuin von York, der gerade die *Regula pastoralis* mehrfach empfohlen hat. In einem Brief aus dem Jahr 796 legt Alkuin dem Salzburger Bischof Arn Gregors *Regula pastoralis* ans Herz, wenn er darüber spricht, dass man die Predigt auf unterschiedliche Zuhörertypen einrichten muss.¹⁷³ Offenbar bezieht sich der Angelsachse auf das dritte Buch der *Regula*, in der Gregor ausgiebig auf die Unterschiedlichkeit des Publikums eingeht. Es sind vornehmlich Bischöfe, denen Alkuin die Lektüre dieses Textes empfiehlt. So geht die Empfehlung gleichermaßen an Eanbald, den Erzbischof von York (nachdem König

170 Gregor der Große, *Homilia in Hiezechielem I*, 11, 14, ed. Adriaen 175; übers. Bürke, Gregor, *Homilien* 224.

171 Gregor der Große, *Homilia in Hiezechielem I*, 11, 15, ed. Adriaen 175 f.; übers. Bürke, Gregor, *Homilien* 224 f.

172 Gregor der Große, *Homilia in Hiezechielem I*, 11, 15, ed. Adriaen 175 f.; übers. Bürke, Gregor, *Homilien* 225.

173 Alkuin, *Epistola* 113, ed. Dümmler 166. Alkuin bezeichnet das Werk an dieser Stelle sogar als ein *enchiridion*, das Arn immer im Herzen bleiben soll. Vgl. Floryszczak, *Die Regula pastoralis* 293 f. Die dem Bischof von Salzburg zugeschriebene *Instructio pastoralis* geht deutlich auf Gregors Text ein. Vgl. dazu Étaix, *Un manuel de pastorale* 104–130. Zur Stellung der *Instructio pastoralis* für die Salzburger Geschichte vgl. Diesenberger, *Sammeln und gestalten*.

Offa gestorben war) und an Bischof Unuuona von Leicester.¹⁷⁴ Der eine solle es als *medicina* nutzen, überallhin mitnehmen und immer wieder lesen (*legas et relegas*); der andere sollte es als Lektüre zur Besinnung, zum beispielhaften Leben als Bischofsspiegel und zum Nutzen seiner eigenen Predigtstätigkeit verwenden. Das sind Themen, die Alkuin in einem Brief an einen unbekannten Freund wiederholt.¹⁷⁵ Wird der gesellschaftliche Status dieses Unbekannten nicht näher bezeichnet, so tritt jener des Angelsachsen Calvinus aus der *cella sancti Stephani* in York als Priester (und Mönch?) umso deutlicher hervor.¹⁷⁶ Auch diesen erinnert Alkuin nämlich an seine Predigtspflicht: „Deine Scharfsinnigkeit möge Zeit, Ort und Person bedenken: zu welcher Zeit, an welchem Ort, welcher Person was zu sagen sei.“ Das könne er am besten im Buch des Gregor nachlesen, das er im Übrigen nicht mehr aus der Hand legen solle.¹⁷⁷

Dass sich auch die Priester mit diesem Werk Gregors befassen sollten, lässt sich gerade in der bayerischen Kirchenprovinz gut zeigen. Dort werden in den Capitula Frisingensia prima von den Priestern die Kenntnis eines *liber pastoralis* verlangt, worunter mit hoher Wahrscheinlichkeit das Werk Gregors gemeint gewesen sein dürfte.¹⁷⁸ In den etwa zeitgleichen Capitula Frisingensia secunda wird ebenfalls die Kenntnis von den *canones librumque pastorem et omelias diebus singulis festivitatum* gefordert.¹⁷⁹ Beim Konzil von Mainz im Jahr 813, an dem unter anderen Arn den Vorsitz führte, wird die Regula pastoralis ausdrücklich als einer jener Texte genannt, mit denen sich die Bischöfe auseinandersetzen sollen.¹⁸⁰

Eine bayerische Handschrift dieser Zeit, die zum Gebrauch für den Diözesanklerus gedacht war, überliefert dann tatsächlich unter anderem auch Exzerpte aus diesem Werk Gregors.¹⁸¹ Die in dieser Handschrift aufgenommenen Passagen wurden allerdings aus den ersten beiden Teilen des *Liber pastoralis* entnommen und behandeln Fragen nach den Voraussetzungen für die Rolle eines *pastor ecclesiae*. Diese Sammlung geht mit großer Wahrscheinlichkeit auf Arn von Salzburg zurück, dessen *Instructio pastoralis* in der Handschrift ebenfalls überliefert wird und nicht nur im Namen Anklänge an die Regula pastoralis hat. Die ganze Handschrift ist nach den Bedürfnissen ihrer Zeit angelegt worden. Sie überliefert das Glaubensbekenntnis, die Beschlüsse von Nicäa, einen pastoralen Leitfaden und eine Auswahl von Predigten.¹⁸²

174 Alkuin, Epistola 116 (an Eanbald) und 124 (an Bischof Unuuona von Leicester), ed. Dümmler 171 und 182. Zur Bedeutung der Regula pastoralis für die karolingischen Bischöfe vgl. Hürten, Alkuin, bes. 26.

175 Alkuin, Epistola 39, ed. Dümmler 84. Vgl. Silke Floryszczak, Die Regula pastoralis Gregors 293.

176 Alkuin, Epistola 209, ed. Dümmler 348.

177 Alkuin, Epistola 209, ed. Dümmler 348: *Consideret sagacitas tua tempus locum et personam. Quo tempore, quo loco, cui personae quid dicendum sit.*

178 Capitula Frisingensia prima 13, ed. Pokorny 205.

179 Capitula Frisingensia secunda 7, ed. Pokorny 211.

180 Concilium Moguntinense a. 813, prologus, ed. Werminghoff 259.

181 München, BSB, Clm 27152 überliefert u. a. Gregor der Große, Regula pastoralis I, 9 – 11 und II, 4 und 11. Vgl. dazu Étaix, Un manuel de pastorale 106.

182 Zum Inhalt vgl. Étaix, Un manuel de pastoral 106 – 109.

Die Sammlung schließt mit einem *Epylogus brebiter* (!) *digestus*, einem fast vollständigen Auszug aus dem Epilog des Konzils von Aachen aus dem Jahr 816, der noch einmal moralische Anweisungen für Geistliche zusammenfasst.¹⁸³

Es sind in den bisher erwähnten Quellen vor allem die Bischöfe und Priester, die sich mit dem Werk Gregors auseinandersetzen sollen.¹⁸⁴ In manchen Fällen scheint die Empfehlung deutlich den dritten Teil des Buches zu betreffen. In den Capitula de examinandis ecclesiasticis vom Jahr 802, die auch den Capitula Frisingensia secunda zugrunde liegen, zeigt sich jedoch, dass durchaus auch das Kirchenvolk mit dem Werk Gregors vertraut gemacht werden sollte. Denn in diesem kaiserlichen Kapitular werden die Bischöfe und Priester aufgefordert, die *canones*, das Buch der Pastoralregel und die Homilien zur Unterweisung des Volkes, den einzelnen Feiertagen entsprechend, zu lernen.¹⁸⁵ Im Beschlusstext des Konzils von Aachen im Jahr 816 wurde, neben vielen anderen Texten, auch die Regula pastoralis aufgenommen. Der Prolog des dritten Buches wurde sogar mit *Gregorii, qualiter praelati subiectos doceant ac semetipsos discreta circumspectione praevidedeant* tituliert. Der Gebrauch des Textes im monastischen Umfeld wurde also intendiert.¹⁸⁶ Dieselbe Passage wurde auch am Konzil von Aachen im Jahr 836 aufgenommen, wo ausdrücklich von der *ars praedicandi* die Rede ist.¹⁸⁷

Der Einfluss von Gregors Homilien für Autoren des 8. und 9. Jahrhunderts war überaus groß. Sie wurden von Beda Venerabilis ebenso genutzt wie von Paulus Diaconus für dessen im Auftrag von Karl dem Großen angelegtes Homiliar.¹⁸⁸ Haimo von Auxerre griff für seine beiden Homilien-Sammlungen ebenfalls darauf zurück. Im Gegensatz zu Hrabanus Maurus, der ausgiebig seine Vorlagen kopierte, sind die Predigten des Mönches von Auxerre weitgehend selbständige Arbeiten, obwohl er sich von Gregors Evangelienhomilien besonders inspirieren ließ.¹⁸⁹ Im bayerischen Raum sind es vor allem die von einem unbekannten Verfasser kompilierten fünfzehn Predigten, die von der älteren Literatur fälschlicherweise dem Bonifatius zugeschrieben

183 Vgl. Concilium Aquisgranense 145, ed. Werminghoff 419–421. Vgl. dazu Étaix, Un manuel de pastorale 109.

184 Vgl. etwa die Teilkonzilien des Jahres 813, bei denen den Bischöfen die Lektüre des Liber pastoralis nahegelegt wurde. Siehe dazu Concilium Moguntinense a. 813, prologus, ed. Werminghoff 259. Arn von Salzburg hatte gemeinsam mit Hiltibald von Köln den Vorsitz inne.

185 Capitula de examinandis ecclesiasticis a. 802, c. 10, ed. Boretius 110: *ut canones librum pastorem necnon et homelias ad eruditionem populi diebus singulis festivitatum congruentiam discant*. Vgl. dazu Floryszczak, Die Regula pastoralis 307 f.

186 Concilium Aquisgranense a. 816, c. 24, ed. Werminghoff 345.

187 Concilium Aquisgranense a. 836, c. 6, ed. Werminghoff 709.

188 Vgl. dazu Grégoire, Les homéliaires du moyen âge 71–114.

189 Vgl. Hans Schwank, Gregor der Große als Prediger (Hannover/Linden 1934) 82 f. Vgl. auch Raymond Étaix, Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre, in: L'Ecole carolingienne d'Auxerre de Murethach a Remi, 830–908, ed. Dominique Iogna-Prat/Colette Jeudy/Guy Lobrichon (Paris 1991) 243–251.

worden waren, die Anklänge an Gregors Werk aufweisen.¹⁹⁰ Aber auch einige der in der Salzburger Sermonessammlung überlieferten Texte nahmen Passagen von Gregors Homilien auf.¹⁹¹

Die Predigten des Gregor galten auch als wichtige Grundlagentexte für Konzilsbeschlüsse, und so konnte der Biograph des großen Reformers Benedikt von Aniane unter anderem berichten:

Aufgrund seines Verlangens, Liebe zu erweisen, besuchte er die Klöster der anderen, um möglichst vielen das Heil zu bringen, und eröffnete ihnen das Verborgene der heiligen Regel. Und so saß er gleichsam voller Liebe in Arles mit sehr vielen Bischöfen, Äbten und Mönchen viele Tage lang zusammen, erklärte die Geheimnisse der Lehrsätze und erläuterte den Unwissenden die Predigten des seligen Papstes Gregor.¹⁹²

Den Rahmen dieser Unterweisung bot das Teilkonzil von Arles, das nach Angaben des Prologes am 10. und 11. Mai des Jahres 813 tagte.¹⁹³ Die Kenntnisse der Homilien Gregors wurden gerade unter den Priestern im Karolingerreich wiederholt eingefordert. Hinkmar von Reims verlangte etwa von seiner Diözesanpriesterschaft, dass sie die 17. Homilie der Evangelienhomilien auswendig kennen müssten.¹⁹⁴ Diese Predigt thematisiert das korrekte Leben und das Aufgabengebiet der Geistlichen, enthält aber auch kleinere Ratschläge zur Predigt.¹⁹⁵ Auch das Visitationsformular des Regino von Prüm prüft am Beginn des 10. Jahrhunderts den Besitz der 40 Evangelienhomilien Gregors.¹⁹⁶

Hinweise auf die 40 Predigten zu den Evangelien finden sich auch in den Besitzlisten Freisinger Kirchen und Priester. So verfügte die Kirche in Thannkirchen im

190 Vgl. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter 13–28; siehe Meens, Christianization and the spoken word.

191 Vgl. z. B. Sermo LIV mit Gregor der Große, Homiliae in Evangelia 4, 4–5 (ed. Raymond Étaix, CCSL 141, Turnhout 1999) 31. Siehe dazu McCune, An Edition and Study 217.

192 Vita Benedicti Anianensis et Indensis abbatis 20, ed. Waitz 198–220, hier 208: *Caritatis enim amore, ut plures faceret salvos, aliorum circuibat cellas et eis regulae sanctae pandebat absconsa. Caritate utique plenus, Arelato cum quam pluribus episcopis, abbatibus, monachis per plures resedit dies, canonum secreta pandens et beati Gregorii papae homelias enucleans ignorantibus.*

193 Concilium Arelatense a. 813, ed. Werminghoff 248–253. Zur Rezeption der Regula pastoralis in karolingischen Konzilien vgl. die Angaben bei Buck, Admonitio et praedicatio 143, Anm. 453.

194 Hinkmar von Reims, 1. Kapitular, c. 8 (ed. Rudolf Pokorný/Martina Stratmann, MGH Capitula episcoporum 2, Hannover 1995) 34–45, hier 38. Vgl. auch Richulf von Soissons, Kapitular, c. 8 (ed. Rudolf Pokorný/Martina Stratmann, MGH Capitula episcoporum 2, Hannover 1995) 96–111, hier 103; Capitula Ottoniana c. 7 (ed. Rudolf Pokorný, MGH Capitula episcoporum 3, Hannover 1995) 119–132, hier 124 f. Vgl. McCune, The Preacher's Audience 287.

195 Siehe Gregor der Große, Homiliae in evangelia 17 (dt. u. lat. Michael Fiedrowicz, Gregor der Große, Homiliae in evangelia, Evangelienhomilien, Fontes Christiani 28, 1, Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York 1997) 266–303.

196 Regino von Prüm, Libri duo de synodali causis et disciplinis ecclesiasticis 95 (ed. und übers. Wilfried Hartmann, Das Sendhandbuch des Regino von Prüm, Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 42, Darmstadt 2004) 38 f.; vgl. Schwank, Gregor der Große 82, Anm. 41.

Jahr 855 unter anderem über *XL homeliae*.¹⁹⁷ Der *presbyter* Eginó besaß im Jahr 842 eine *collectio homiliarum et dialogorum*, worunter wahrscheinlich die erwähnte Homiliensammlung Gregors verstanden werden kann.¹⁹⁸ Tatsächlich waren beide Predigtsammlungen, jene zu Ezechiel und jene zu den Evangelien, gerade im Bayern des 9. Jahrhunderts handschriftlich weit verbreitet, wie auch heute noch zahlreiche, aus bayerischen Bibliotheken stammende Handschriften aus dieser Zeit bezeugen.¹⁹⁹

Wenig ist aber vom tatsächlichen Gebrauch bekannt. Ein Beispiel stellt eine Handschrift aus den Beständen der Österreichischen Nationalbibliothek dar. Der Codex, der Gregors Homiliae ad Ezechielem überliefert, wurde um 800 im nordfranzösischen Raum kopiert und gelangte noch in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts nach Salzburg, wo unter anderen der *magister* Baldo Korrekturen vornahm.²⁰⁰ Wahrscheinlich noch vor dem Transfer der Handschrift nach Bayern fügte eine Hand Namen zu ausgewählten Passagen der 10. Predigt ein. Daraus lässt sich vermuten, dass der Leser ein spezifisches Interesse gerade an dieser Predigt hatte, die sich mit Ezechiels Sendung zum Volk Israel auseinandersetzt (Ez 3, 1–14).

In der Einleitung erläutert Gregor die Absichten, die er mit seiner Predigt verfolgt:

Manche Leser der Heiligen Schrift, die in deren geheimnisvollere Aussagen eindringen, neigen dazu, die geringeren Anweisungen, die den Schwächeren gegeben werden, hochmütigen Sinnes zu verachten, und möchten ihnen eine andere Bedeutung unterlegen. Aber wenn sie die tief-sinnigen Stellen in der Schrift richtig verstünden, würden sie auch die kleinsten Anweisungen nicht geringerschätzen. Denn die göttlichen Vorschriften reden an bestimmten Stellen so zu den Großen, dass sie auch für die Kleinen gelten, die dann durch wachsende Einsicht sozusagen mit geistigen Schritten zu einem tieferen Verständnis gelangen.²⁰¹

Es sind die Fragen nach der richtigen Aufnahme der Lehre, denen sich Gregor in dieser Homilie widmete. Er spricht eine spezifische Gruppe an, die sich mit der Bibel auseinandersetzt, aber Anweisungen außer Acht lässt, die eine richtige Umsetzung des Gelesenen und Gehörten erst ermöglichen. Das ist genau das soziale Umfeld, das offenbar auch der unbekannte Leser dieses Textes im Auge hatte, als er die Namen von fünf Personen neben ausgesuchten Passagen niederschrieb.

197 TF 742, ed. Bitterauf 617; vgl. auch Hammer, Country churches.

198 TF 646, ed. Bitterauf 547.

199 Homiliae in Hiezechielem prophetam: Salzburg, Stiftsbibliothek Sankt Peter, Cod. a VII 3; München, BSB, Clm 6316; Clm 6237; Clm 6329 etc.; Homiliae in Evangelia: München, BSB, Clm 17055, Clm 6295 etc.

200 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. lat. 970, 92v–97v. Vgl. Bischoff, Die südost-deutschen Schreibschulen 2, 167.

201 Gregor der Große, Homiliae in Hiezechielem prophetam 10, 1, ed. Adriaen 145: *Solent quidam scripta sacri eloqui legentes, cum sublimiores eius sententias penetrant, minora mandata quae infirmioribus data sunt tumentis sensu despicere, et ea velle in laicum intellectum permutare*; übers. Bürke, Gregor der Große, Homilien zu Ezechiel 187.

So steht der Name Maurus neben der Stelle: „Er isst und wird nicht satt, wenn er das Wort Gottes hört, aber nach irdischem Gewinn und Ruhm begehrt.“²⁰² Es ist dies einer von mehreren Sätzen, die Gregor jenen Personen widmet, die zwar die Bibel lesen, aber nichts daraus lernen. Er differenziert zwischen dem Verstand, der den Sinn des Gelesenen oder Gehörten durchaus begreife, es aber nicht „in das Herzensinnere“ dringen lässt.

Ein Rangis wird mit folgenden Worten bedacht: „Für ihn ist es süß darüber zu reden, da sie ihm innerlich eingepägt worden sind. Denn diese Rede enthält keine Süßigkeit, wenn ein verworfener Lebenswandel Gewissensbisse verursacht.“²⁰³ Gregor geht in dieser Passage auf Ez 3, 3 ein: „Und ich aß sie, und sie war in meinem Mund, süß wie Honig“, damit spricht er jene an, die die Glaubensinhalte tatsächlich „in ihrem Herzensinneren“ aufgenommen haben, und die daher die Heilige Schrift als süß im Munde wahrnehmen. Bedeutsam sei es aber, dass der, der predigt, auf seinen korrekten Lebenswandel achte.

Offenbar identifizierte der Leser dieser Predigt im Codex 970 verschiedene Themen des Textes mit spezifischen Personen aus seinem Umfeld, wobei uns die Verknüpfung an mancher Stelle verständlicher erscheint, als an einer anderen. Ein gewisser Huarnefret erscheint nämlich neben der folgenden Passage, die unmittelbar nach Mk 7,33–35 folgt, auf die sich die Frage bezieht: „Was hat es zu bedeuten, dass Gott, der Schöpfer aller Dinge, dem Taubstummen, den er heilen wollte, seine Finger in die Ohren legte und die Zunge mit Speichel berührte?“²⁰⁴ Ganz offenkundig markierte der unbekannte Leser zwar diesen Satz, hatte aber sicherlich auch die Auflösung im Sinn, in der Gregor erläutert: Die Finger in die Ohren zu legen, bedeutet „den Geist des Tauben durch die Gaben des Heiligen Geistes zum Gehorsam zu öffnen.“ Der Speichel aber „ist für uns die in der göttlichen Rede aus dem Mund des Erlösers empfangene Weisheit“. Jenem aber, dem die Ohren des Herzens zum Gehorsam geöffnet worden sind, dem löst sich auch die Zunge, „damit er das Gute, das er getan hat, anderen sage, damit auch sie es tun.“ Wieder schließt er mit der Aufforderung, dass jener richtig redet, der zuvor das Rechte getan hat.

Es ist durchaus auch vorstellbar, dass diese Passage, die der Schreiber mit dem Namen Huarnefret markiert hat, einen Text betrifft, der bei dem Genannten auf Unverständnis gestoßen war. Diskussionen um Bibelpassagen, vor allem aus dem Neuen Testament, wie in diesem Fall, waren um 800 durchaus nicht ungewöhnlich. So hat

202 Gregor der Große, *Homiliae in Hiezechielem prophetam* I, c. X, 7, ed. Adriaen 147: *Comedit et non satiatur, qui, verba Dei audiens, lucra vel gloriam saeculi concupiscit. Bene autem non satiari dicitur, quia aliud mandit, et aliud esurit*; übers. Bürke, Gregor der Große, Homilien zu Ezechiel 190.

203 Gregor der Große, *Homiliae in Hiezechielem prophetam* I, c. X, 13, ed. Adriaen 150: *... quia ei suavis est ad loquendum, cui interius impressa ad vivendum fuerit. Nam sermo dulcedinem non habet, quem vita reproba intra conscientiam remordet*. übers. Bürke, Gregor der Große, Homilien zu Ezechiel 193.

204 Gregor der Große, *Homiliae in Hiezechielem prophetam* I, c. X, 20, ed. Adriaen 153f.; übers. Bürke, Gregor der Große, Homilien zu Ezechiel 198.

sich, ausgelöst durch die Frage eines Laien am karolingischen Hof, eine Debatte um Lk 22, 36–38 und Mt 26, 51–52, um die Frage der zwei Schwerter ergeben, die Alkuin lösen sollte.²⁰⁵ Die beiden mit den Namen des Huarnefret und Rangis markierten Passagen könnten auch darauf hinweisen, dass die bezeichneten Personen eben nicht stille Rezipienten biblischer Texte waren, sondern vielleicht auch aktive Interpreten, wenngleich nicht zwingend selbst in einer geistlichen Funktion.

Im Zuge zwei weiterer Nennungen ist an eine Ermahnung der Genannten zu denken, die sich gegen die Zaghaftheit bei der Umsetzung des Gehörten gerichtet haben könnte. Denn der Name der Gerlindis erscheint neben folgender Passage: „Zum alten Menschen gehört: nach den Dingen der gegenwärtigen Welt trachten, das Vergängliche begehrlieh lieben, den Geist zum Stolz erheben, keine Geduld mehr haben.“²⁰⁶ Gerlindis ist die Einzige unter den Genannten, deren Name noch ein weiteres Mal erscheint. Das zweite Mal wurde ihr Name nämlich neben dem Text zu Ez 10, 17 niedergeschrieben: „Wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich der Menschensohn schämen, wenn er kommt in seiner Herrlichkeit. Es gibt Leute, die sich im Geist das Gute vornehmen, aber dem Bösen nicht offen entgetreten.“²⁰⁷

Hier zeichnen sich die Gedanken einer moralischen Autorität ab, eine bestimmte Person anhand einprägsamer Sentenzen zu ermahnen. Zunächst wird auf die bestehenden Sünden verwiesen, wobei über das paulinische Bild des „alten Menschen“ schon der Weg zu einer positiven Veränderung vorgezeichnet wird. Mit der zweiten Passage aus der Gregorpredigt wird aber dann auf die Zaghaftheit hingewiesen, das Gute, das man erkennt, nicht tatkräftig genug anzustreben.

Obwohl der unbekannte Leser der Passage vier reale Namen wiedergibt, bleiben die Beweggründe seiner Annotation im Dunkeln. Auf jeden Fall aber zeigt sich, dass Gregors Homilie zumindest als geeignet erachtet wurde, als Ressource für moralische Unterweisungen zu dienen. Zumindest regte der Text einen Leser dazu an, bei spezifischen Passagen an gewisse Personen zu denken. Vielleicht wurde der Text aber auch genutzt, um gerade für spezifische persönliche Dispositionen geeignete Worte und Argumente zu finden. Tatsächlich spiegelt sich hier ein Gedankenprozess, der den von Gregor dem Großen in vielen seiner Texte formulierten Überlegungen zur Verantwortung eines Pastors für die ihm anvertraute Herde am nächsten kommt. Eine spirituelle Autorität sinniert über einige ihr nahestehende oder sogar anvertraute Personen und berücksichtigt ihre individuellen Schwächen.

Was die Komplexität der Passagen angeht, die der Leser mit einem Namen ergänzte, unterscheiden sie sich jedenfalls klar von den üblichen Katalogen an griffigen Sätzen, mit denen in karolingerzeitlichen Predigten komplexe menschliche Verfeh-

²⁰⁵ Vgl. Alkuin, *Epistola* 136, ed. Dümmler 205–210, bes. 205. Vgl. Alberi, „The sword which you hold in your hand“.

²⁰⁶ Gregor der Große, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, I, X, 10, ed. Adriaen 148f.; übers. Bürke, Gregor der Große, *Homilien zu Ezechiel* 191.

²⁰⁷ Gregor der Große, *Homiliae in Hiezechielem prophetam* I, c. X, 17, ed. Adriaen 152; übers. Bürke, Gregor der Große, *Homilien zu Ezechiel* 196.

lungen auf eine klar definierte Sünde reduziert wurden. Die von dem Leser markierten Passagen wurden mit sehr großer Wahrscheinlichkeit nicht öffentlich vorgetragen. Die Markierungen hatten durchaus auch eine weitere, über die Individualität der genannten Person reichende Funktion:

Denn hier scheint sich geradezu der umgekehrte Vorgang abzubilden: ein überaus komplexer Text, der bei der Lektüre Verständnisschwierigkeiten bietet, wird mit Namen von Personen versehen, die im Gedächtnis des Annotators an einer spezifischen Verfehlung leiden. Damit dienten die Namen wohlbekannter Personen mit ihren sozialen Rollen und klar definierbaren Fehlern auch dazu, die schwierige Lektüre dieses Textes zu erleichtern, indem sie einen Wiedererkennungseffekt generierten und sichere Markierungen, in einem Prozess einer schwierigen gedanklichen Aneignung, darstellten.

Dann würden die Namen aber auch zu weiteren Erzählungen auffordern, zumindest im Fall der Gerlindis, die ja bei zwei voneinander weit entfernten Passagen auftaucht. Zusammen gelesen ergeben diese durchaus eine klare moralische Anweisung, indem der unbekannte Annotator zwei voneinander unabhängige Aussagen der 10. Homilie um die Person der Gerlindis gruppiert und damit einen aktive(re)n Gedankenschritt weiter zu einer (freilich über Gregors Sätze gebauten und nur gedanklichen vollzogenen) Mahnrede geht.

4.5.3 De doctrina Christiana des Augustinus von Hippo

Im vierten Buch seiner Schrift *De doctrina christiana* erläutert der Bischof von Hippo die Art und Weise, wie zu predigen sei, und präsentiert eine Reihe von Techniken, durch die die Zuhörer auf unterschiedliche Weise zum Handeln motiviert werden können. Augustinus bezieht sich auf Cicero, der an einer Stelle argumentiert, dass der Redner so sprechen muss, „dass er belehrt, erfreut und erschüttert.“²⁰⁸ Diese drei Redeziele hat Cicero aber auch auf drei Stilprinzipien beziehen wollen, was in der Überarbeitung eines Satzes des römischen Rhetors bei Augustinus nun so klingt: „Der also wird beredsam sein, der, um zu lehren, über eine kleine Angelegenheit verhalten, um zu erfreuen, über eine mittlere gemäßigt, um zu erschüttern, über eine bedeutende erhaben reden kann.“²⁰⁹ Darauf baute Augustinus seine *genera*-Lehre auf. So definiert er den gemäßigten Stil (*moderatum*), den er auch als den mittleren bezeichnet, und der

²⁰⁸ Augustinus, *De doctrina Christiana* IV, XII.27.74 (ed. William MacAllen Green, CSEL 80, Wien 1963) 137; übers. Karla Pollmann, Augustinus, *Die christliche Bildung (De doctrina christiana)* (Stuttgart 2002) 172. Vgl. Karla Pollmann, *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana* (Paradosis 41, Freiburg 1996).

²⁰⁹ Augustinus, *De doctrina Christiana* IV, XVII.34.96, ed. Green 143: *Is erit igitur eloquens, qui poterit parva summis, modica temperate, magna granditer dicere*; übers. Pollmann, Augustinus, *Die christliche Bildung* 180.

dann Anwendung findet, wenn die Zuhörer unterhalten, aber nicht zum Handeln oder zum Entscheiden angeregt werden sollen.²¹⁰ Der erhabene Stil (*grande genus*) unterscheidet sich vom gemäßigten, indem „er ... durch die Leidenschaft des Geistes Gewalt gewinnt“.²¹¹ Der verhaltene Stil (*genus submissum*) jedoch ist jene Sprechweise, die erläutert und komplexe Zusammenhänge erklärt.²¹² Durch diesen Stil lernt das Publikum zwar, wird aber nicht zu Taten bewegt; Letzteres soll der erhabene Stil bewirken.²¹³ Der gemäßigte Stil aber sollte nicht dem Selbstzweck dienen, sondern die Entschiedenheit des kundigen und zustimmenden Zuhörers stärken.²¹⁴

Selbstverständlich kann auch über dieselbe Sache in unterschiedlichen Stilen gesprochen werden, je nach der Disposition der jeweiligen Zuhörerschaft.²¹⁵ Keinesfalls sollte nämlich die Rede nur von einer Stilart bestimmt sein, denn das würde die Aufmerksamkeit der Zuhörer weniger fesseln.²¹⁶

Grundsätzlich ist es wichtig zu wissen, welche der drei Stile im Laufe einer Rede miteinander kombiniert werden.²¹⁷ Denn eben in dieser Abstimmung der Rede nach Situation, Thema und Publikum liegt der eigentliche Erfolg des Predigers begründet.

4.5.4 Die karolingische Rezeption der Schrift *De doctrina christiana* in Salzburg

Die Schrift *De doctrina christiana* genoss am karolingischen Hof große Wertschätzung. Von den in den Hofkreisen zirkulierenden Handschriften sind noch zwei überliefert. Eine davon wurde von Ludwig dem Frommen nach Lorsch weitergegeben,²¹⁸ die andere wurde aber in Saint-Riquier um 800 unter Abt Angilbert kopiert und von diesem

210 Augustinus, *De doctrina Christiana* IV, XVIII.35.97, ed. Green 144; übers. Pollmann, Augustinus, *Die christliche Bildung* 180.

211 Augustinus, *De doctrina Christiana* IV, XX.42.118, ed. Green 151; übers. Pollmann, Augustinus, *Die christliche Bildung* 188 f.

212 Augustinus, *De doctrina Christiana* IV, XIX.38, ed. Green 146; übers. Pollmann, Augustinus, *Die christliche Bildung* 183 f.

213 Augustinus, *De doctrina Christiana* IV, XXIV.54.141, ed. Green 162; übers. Pollmann, Augustinus, *Die christliche Bildung* 202.

214 Augustinus, *De doctrina Christiana* IV, XXV.55.142, ed. Green 162; übers. Pollmann, Augustinus, *Die christliche Bildung* 202 f.

215 Augustinus, *De doctrina Christiana* IV, XIX.38.104, ed. Green 146; übers. Pollmann, Augustinus, *Die christliche Bildung* 183.

216 Augustinus, *De doctrina Christiana* IV, XXII, 51, 134, ed. Green 160; übers. Pollmann, Augustinus, *Die christliche Bildung* 199.

217 Augustinus, *De doctrina Christiana* IV, XXIII, 52, 136, ed. Green 160; übers. Pollmann, Augustinus, *Die christliche Bildung* 200.

218 Paris, BN, Cod. lat. 13359 und Rom, BAV, Pal. Lat. 189. Vgl. Michael M. Gorman, *The diffusion of the manuscripts of saint Augustine's „De doctrina christiana“ in the early middle ages*, in: *Revue Bénédictine* 95 (1985) 11 – 24, hier 13, mit weiteren karolingerzeitlichen Handschriften, die den Text überliefern.

mit einer metrischen Widmung für Ludwig den Frommen versehen.²¹⁹ Hrabanus Maurus verwendete den Text ausgiebig für seine zwischen 816 und 819 entstandene Schrift *De institutione clericorum*. In seinen einleitenden Worten zur Rubrik *De rhetorica* erklärt er allgemein, dass die Redekunst nach der Definition der Alten jene Wissenschaft sei, die sich zwar auf die weltliche Klugheit bezieht, aber dennoch im Kirchlichen gut zu gebrauchen sei: „Was immer nämlich ein Redner und Verkünder des göttlichen Gesetzes ausdrucksvoll und angemessen (*diserte et decenter*) in der Lehre vorträgt, ... stimmt mit der Erfahrung dieser Kunst überein: Und derjenige braucht nicht zu meinen, dass er sündigt, der diese Kunst im geeigneten Alter erlernt ... und beim Vortragen einer Rede beachtet; vielmehr tut er ein gutes Werk, der sie vollständig dazu erlernt, dass er zur Verkündung des Wortes Gottes geeignet ist.“²²⁰ In der Folge bringt Hrabanus Maurus den Wortlaut des Augustinustextes ohne weitere Ergänzungen oder Abänderungen.

Anders verfuhr man in einer der Schrift des Hrabanus vergleichbaren Sammlung von Texten, die in Salzburg vielleicht noch während des Episkopats Arns angelegt worden ist.²²¹ Diese Kompilation umfasst die Schrift *De dignitate sacerdotali*, deren Entstehung in der älteren Forschung im Umkreis des Ambrosius von Mailand gesehen worden ist, die beiden pseudohieronymianischen Traktate *De sacris ordinibus* und *De sacramentis septem graduum ecclesiasticorum*,²²² einige in Form von Predigten überarbeitete Passagen aus den Kommentaren zum Epheserbrief und zum Galaterbrief des Hieronymus, wobei auch Teile von *De vita contemplativa* des Julianus Pomerius aufgenommen wurden,²²³ und eben die Schrift *De doctrina christiana*. Das Kompendium ist zur Ausbildung von Geistlichen angelegt worden, was nicht nur durch die

219 Versus Angilberti (ed. Karl Strecker, MGH Poetae Latini aevi Karolini 4, 2 und 3, Berlin 1923) 915 f.

220 Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum* III, 19 lat. u. dt. Zimpel 534 f.

221 Salzburg, Stiftsbibliothek St. Peter, Cod. a VIII 32; vgl. auch die hochmittelalterliche Abschrift dieser Sammlung: Wien, ÖNB, Cod. Lat. 1051.

222 Vgl. Athanasius Kalf, *Pseudo-Hieronymi De septem ordinibus ecclesiae* (Würzburg 1935); vgl. Roger E. Reynolds, *The Pseudo-Hieronymian De septem ordinibus ecclesiae: notes on its origins, abridgments and use in early medieval canonical collections*, in: *Revue Bénédictine* 80 (1970) 238–252. Zum Gebrauch dieses Textes in der sogenannten *Collectio duorum librorum*, die wahrscheinlich auch in Salzburg entstanden ist, vgl. Reynolds, *Canon law collections* 29; vgl. auch ders., *An unexpected manuscript fragment of the ninth-century canonical Collection in two books*, in: ders., *Law and Liturgy in the Latin Church, 5th–12th Centuries* (Variorum 1994) VII, 35–38; ders., *A florilegium on the ecclesiastical grades in Clm 19414: testimony to ninth-century clerical instruction*, in: *Clerical Orders in the Early Middle Ages: Duties and Ordination* (Variorum 1999) VI, 235–259. Zur Sammlung Coll III vgl. auch Paul Fournier, *Notices sur trois collections canoniques inédites de l'époque carolingienne: III, La collection en deux livres*, in: *Revue des sciences religieuses* 6 (1926) 513–526.

223 Salzburg, Stiftsbibliothek Sankt Peter, Cod. a VIII 32, fol. 61r–102r. Vgl. Hieronymus, *Commentariorum in epistolam beati Pauli ad Ephesios* 3 und 2 (ed. Jacques Paul Migne, PL 26, Paris 1845) 439–554, und Hieronymus, *Commentariorum in epistolam beati Pauli ad Galatas* 2 und 3 (ed. Jacques Paul Migne, PL 26, Paris 1845) 307–438, und Julianus Pomerius, *De vita contemplativa* (ed. Jacques Paul Migne, PL 59, Paris 1847) 415–520.

Auswahl der Texte deutlich wird, sondern auch durch Zusätze in den Texten, die die *ecclesiastici* ansprechen.²²⁴

Die meisten der in dieser Sammlung vereinigten Texte wurden vom unbekannten Kompilator jeweils als Sermo bezeichnet, was nicht unbedingt heißt, dass sie für den Vortrag bestimmt waren. Doch weisen manche von ihnen zumindest im Abschluss eine für Predigten typische Formel auf, die noch einmal Bezug auf Christus nimmt: *cui laus et gloria in saeculo saeculorum. Amen.*²²⁵ Manchmal wurde sogar der ganze abschließende Absatz neu gestaltet, wie im Sermo de vera dilectione.²²⁶

Die Aneinanderfügung der Texte ist durchaus gelungen und ihre Überarbeitung erfolgte sehr selbständig, vor allem bei den Sermones, die aus den beiden Briefkommentaren des Hieronymus gezogen worden sind. Grundsätzlich wurden einzelne Passagen aus der Vorlage ausgewählt und dann zusammengesetzt. Die ursprüngliche Reihenfolge wurde sowohl innerhalb²²⁷ der vorliegenden Kapitel als auch zwischen diesen nicht unbedingt eingehalten.²²⁸ Neben Auslassungen und einer alternativen Anordnung von Passagen wurden manchmal auch erklärende Sätze eingefügt, oder aber textimmanente Verweise der Vorlage bewusst umgestaltet. Damit sollten Missverständnisse ausgeräumt und die komplexe Argumentation, z. B. des Augustinus, vereinfacht werden.²²⁹ Dies trifft besonders auf jene Abschnitte der Sammlung zu, die

224 Vgl. etwa Hieronymus, Commentarius de epistola ad Ephesios II, ed. Migne 494, mit Salzburg, Stiftsbibliothek Sankt Peter, Cod. a VIII 32, fol. 99r, wo im Gegensatz zur Vorlage die *ecclesiastici* direkt angesprochen werden.

225 Vgl. etwa Salzburg, Stiftsbibliothek Sankt Peter, Cod. a VIII 32, fol. 102r mit einer spezifischen Kürzung für *Amen*. Vgl. auch 25r, 32r, 61r, 109r, 112v, 116v, 122r, 134r, 137v,

226 Salzburg, Stiftsbibliothek Sankt Peter, Cod. a VIII 32, fol. 106r: *hoc igitur ordine viventes regno simul et gaudio potientur aeterno; praestante nostro Ihesu Christo qui cum patre et spiritu sancto vivit et dominator sine initio et sine fine in saeculo saeculorum. Amen.*

227 Vgl. etwa die Zusammenfügung der einzelnen Passagen bei dem vor den augustinischen Texten angelegten Kapitel „XII. Item sermo sancti Hieronymi de caritate vel sollicitudine sacerdoti in populo“, das auf das dritte Buch von De vita contemplativa des Julianus Pomerius zurückgeht. Siehe Salzburg, Stiftsbibliothek St. Peter a VII 32, fol. 101v und 102r erscheint die Passage ... *cum et inferiores docendo seipsos exerceant, et conferendo cum aequaliter eruditae cautiore in pluribus fiant; et ab eruditioribus audiendo male sibi persuasa deponant, recta firmiter teneant, occulta cognoscant, et confirmantur in eis quorum dubiis fluctuant?* noch vor: *Verumtamen si et illi qui lucris per se proficientium crescunt, et isti qui in se ipsis sub Deo suo sapientiae spiritalis perceptione proficiunt, in proposito suo permaneant; itineribus quidem diversis incedunt, sed ad unam patriam tendunt, et ad unum regnum disparibus militantes officiis, Christo Rege omnium vocante, perveniunt.* Es wurde also ein dazwischenliegender Satzteil weggelassen und die Reihenfolge der Passagen geändert.

228 Vgl. etwa die Reihenfolge der für den XIII. Sermo sancti Augustini de vera dilectione in li(b)ro de doctrina Christiana verwendeten Kapitel aus dem ersten Buch, bei der Kapitel 22 zu Anfang und zum Ende des Textes verwendet wurde: Kap. XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXII.

229 Vgl. Salzburg, Stiftsbibliothek St. Peter, Cod. a VIII 32, fol. 103r und v. Vgl. Augustinus, De doctrina Christiana I, XXIV, 25, 51, ed. Green 21. Jene ausführliche Argumentation, die Augustinus bis zum Zitat Gal 5, 17 führt, ließ der Kompilator aus, brachte die Gedanken jedoch mit folgendem Satz auf den Punkt: *ita ut non quae vult corpus sed quae desiderat anima faciat corpus.*

sich mit dem vierten Buch von *De doctrina christiana* auseinandersetzen.²³⁰ Der Aufbau dieser Abschnitte zeigt, dass der Kompilator aus seiner Vorlage frei wählte und sich nicht an der Kapitelabfolge orientierte.²³¹ Vorarbeiten könnten vom *magister* Baldo unternommen worden sein. Auf einzelnen Blättern vor und nach einem Ponentiale kopierte er Exzerpta vom dritten und vierten Buch von *De doctrina christiana*.²³²

Von der Schrift des Augustinus finden sich Exzerpte aus den Büchern I, II und IV. Die Exzerpte aus Buch I wurden in zwei Texte mit dem Titel „XIII. Sermo sancti Augustini de vera dilectione in li(b)ro de doctrina christiana“ und „XIII. Item sancti Augustini de vera dilectione ex libro ut supra“ unterteilt.²³³ Hier wurden für den ersten Text die Kapitel XXII-XXVII, für den zweiten Text die Kapitel XXIX, XXX, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXV exzerpiert. Aus dem zweiten Buch sind Teile des Kapitels VI und das fast vollständige Kapitel VII zu einem Text mit dem Titel „XV. Item sancti Augustini de VII virtutibus“ zusammengefasst worden. Das vierte Buch wurde schließlich in vier Abschnitte unterteilt, wobei der erste einen eigenständigen Titel erhielt: „Quibus modis quisque doctor alios docere vel praedicare debeat de eodem libro“. Die Auswahl unterscheidet sich von jener des Hrabanus, indem dieser den Text des Augustinus fast vollständig übernahm, mit Ausnahme der ersten 22 Kapitel des ersten Buches, während der unbekannte Salzburger Kompilator weniger Passagen übernahm, aber auch das 22. Kapitel des Augustinus berücksichtigte.

Die Überarbeitung der Vorlage hatte aber auch durchaus inhaltliche Konsequenzen, gerade was die von Augustinus entworfene Einteilung der Predigtstile betrifft. Schon allein den Bezeichnungen für die drei von Augustinus besprochenen Stile, *genus submissum*, *genus temperatum* oder *moderatum*, *grande genus*, stehen eine Vielzahl von Varianten, gerade des ersten und letzten Stils, gegenüber. So wird das *genus submissum* als *lenis et blanda oratio*, *dulcis sermo*, *suavius*, *dulcius eloquium* bezeichnet.²³⁴ Der erhabene Stil wird auch als *gravis* und als *terrebiliior et disciplinator sermo* umschrieben. Für den mittleren Stil gibt es keine eigene Bezeichnung. Dies ist vor allem dem Umstand geschuldet, dass die Überarbeitung genau darauf abzielt, die Bedeutung der beiden, den mittleren Stil umrahmenden *genera*, zu stärken und diesen selbst wegzulassen.

²³⁰ Salzburg, Stiftsbibliothek St. Peter, Cod. a VIII 32, fol. 113r-116v, 116v-122r, 122r-129v, 130r-134r.

²³¹ Kap. XVI besteht aus Augustinus, *De doctrina Christiana* IV, XXI, 50-XXV, 55; Kap. XVII aus XXVI, 56-XXX, 63; Kap. XVIII aus VIII, 22-XIV, 30; XV 32-XVI, 33; XVIII, 35; XVIII, 37; Kap. XIX aus IV-VI, 9. Vgl. dazu Karl Forstner, Eine frühmittelalterliche Interpretation der augustininischen Stillehre, in: *Mittelateinisches Jahrbuch* 4 (1967) 61–71.

²³² Vgl. Wien, ÖNB, Cvp 2195, fol. 1r-2r und 57r-59v. Siehe CLA X 1508; Bischoff, *Südostdeutsche Schreibschulen* 1, 84 f.

²³³ Salzburg, Stiftsbibliothek St. Peter, Cod. a VIII 32, fol. 102r-106r und 106v-109v. Zur Handschrift vgl. Bischoff, *Südostdeutsche Schreibschulen* 2, 146.

²³⁴ Vgl. Forstner, Eine frühmittelalterliche Interpretation 67. Vgl. auch die unterschiedlichen Bezeichnungen für *submis*: *leniter*, *suaviter dicere*.

In einigen Passagen, die von der Vorlage mehr oder weniger übernommen worden sind, wurden gezielt die Anspielungen auf den mittleren Stil weggelassen und allein der belehrende, unterweisende Stil und jener, der droht, hervorgehoben.

Bei jener Passage etwa, bei der der *terrebiliior vel disciplinatio sermo* im Verhältnis zum verhaltenen Stil definiert wird, ergänzte der unbekannte Kompilator die Vorlage um eine nähere Definition des erhabenen Stils. Er charakterisierte ihn als *terrebilia verba*, die entweder mit der Strafe der Hölle drohen oder die Nachlässigen und Irrenden tadeln. Interessanterweise verwendete der unbekannte Autor in dieser Passage jenen Begriff, mit dem Augustinus seinen mittleren Stil bezeichnet hatte (*genus temperatum*), sprach aber damit nicht mehr einen eigenen Redestil an, sondern verwies nur auf die Notwendigkeit, bei der Verwendung der erschreckenden Worte immer maßvoll zu sein.²³⁵

Man würde zu weit gehen, wenn man die Vereinfachung der Lehre des Augustinus als Ausdruck eines mangelnden Verständnisses frühmittelalterlicher Kompilatoren deuten wollte. Die Konzentration auf den unterweisenden Stil und auf jenen, der vor allem durch Drohung zu Taten anregen soll, spricht unterschiedliche Predigtsituationen an. Arbeo von Freising beschreibt etwa das schwierige Verhältnis des Corbinian zu Herzog Grimoald, der die Witwe seines verstorbenen Bruders geheiratet hatte. Aus diesem Grund weigerte sich der Heilige, an den Hof des Herzogs zu kommen. Stattdessen ließ er, wie erwähnt, den Herzog durch seine Jünger ermahnen und versprach das Himmelreich, drohte aber mit der Höllenpein:

Bei diesem beharrlichen Zureden verhiess er bald mit milden Worten die Süße des Reiches Gottes, bald stellte er ihnen die grausame Gewalt der Höllenpein vor Augen und drohte mit dem Kommen des schrecklichen Richters.²³⁶

Der Aufwand lohnte sich, und der bayerische Herzog trennte sich tatsächlich von seiner Frau. Das Locken mit dem Himmelreich und Drohen mit dem Jüngsten Gericht galt sicher als das drastischste Mittel, die Konsequenzen von Verfehlungen vor das geistige Auge der Sünder zu führen, sei es am Hof oder im Missionsfeld. Aber gerade im Umfeld der Mission waren ausdrucksvolle Bilder von großer Bedeutung. Zudem war von Heiden und von erst kürzlich oder nur oberflächlich christianisiertem Publikum kein Verständnis für das *genus temperatum* zu erwarten, das wohl unter den gelehrten intellektuellen Kreisen des Karolingerreiches durchaus gepflegt worden sein dürfte.

Einen guten Eindruck, vor welchen Problemen die Missionare dieser Zeit gerade auch im Osten standen, vermittelt das Protokoll des Conventus ad ripam Danubii, der

²³⁵ Salzburg, Stiftsbibliothek St. Peter, Cod. a VIII 32, fol. 114r: *Nam in terribilibus verbis, id est quae vel de supplicio comminantur inferni vel etiam negligentes castigant et errantes, semper et toties temperata debet esse doctrina.*

²³⁶ Arbeo, Vita Corbiniani 24, ed. und übers. Brunhölzl 130f.: *Congruisque temporibus, nunc si converterentur ad paenitentiam, blandis sermonibus Dei regnum promisit, nunc si permansissent in ipsa malitia terrorem magni diei iudicii aeternumque eis cito venturum minabatur supplicium.*

im Zuge des Awarenfeldzuges von Pippin von Italien unter dessen Patronanz vom Patriarchen Paulinus von Aquileia und dem bayerischen Episkopat an einem unbekannten Ort an der Donau abgehalten wurde.²³⁷ Neben allen logistischen Komplikationen und dem Personalmangel wurde vor allem auf die Schwierigkeit bei der Unterweisung der Heiden hingewiesen.

Demnach sei es für die Apostel einst leichter gewesen zu missionieren, als es in der Gegenwart war. Denn die Juden hatten bereits Kenntnisse vom Alten Testament, so das Protokoll des Conventus, und heidnische Römer, wie der Centurio Cornelius, hatten durch ihre weltlichen Aufgaben Verständnis für Schriftlichkeit. Selbst ein äthiopischer Eunuch vermochte das Buch Jesaja zu lesen, wenngleich ihm der Schriftsinn erst durch den Apostel Philippus erklärt werden musste.

Im Fall der Awaren stand man aber nun vor einer *gens bruta et irrationabilis vel certe idiotae et sine litteris* und damit vor einer Barriere beträchtlichen Ausmaßes.²³⁸ Denn die nach Vorgaben des Angelsachsen Alkuin erforderliche Unterweisung der heidnischen Bevölkerung über die Bedeutung der Taufe und der Glaubenslehre war damit erheblich erschwert.

Darüber hinaus war das zur Mission bestimmte Gebiet offenbar nicht zum ersten Mal mit dem Christentum in Berührung gekommen. Die Einwohner sollen nach dem Protokoll des Conventus bereits von illiteraten Priestern dieses Landes (*a sacerdotibus terrae istius*) unzulängliche Taufen empfangen haben.²³⁹ Für die an den Ufern der Donau versammelten Bischöfe bot dies Anlass genug, ausgiebig über die Methoden zu diskutieren, wie diese Taufen nachträglich korrigiert werden sollten, ohne die Gefahr der Wiedertaufe zu riskieren.

Als Konsequenz dieser Voraussetzungen wird dann auf die unterschiedlichen Möglichkeiten der Mission eingegangen. Der Herr habe seine Jünger aufgefordert, zu den Völkern zu gehen, und diese zu lehren, dann erst zu taufen, und nicht umgekehrt.²⁴⁰ Offenkundig nahm Paulinus hier Stellung zu den Debatten dieser Zeit, wie die Mission zu erfolgen habe. Eine besondere Rolle kam der Art und Weise zu, wie man zu predigen habe:

Die Lehre der Prediger selbst aber darf nicht gewalttätig und durch menschlichen Schrecken furchterweckend sein, sondern milde, schmeichelnd, und mit Süße benetzt, schmeichelnd, nämlich bezüglich des Lohns des Ewigen Lebens, schrecklich bezüglich der Strafen der Hölle, und nicht durch die blutige Klinge des Schwertes ...²⁴¹

²³⁷ Vgl. Helmut Reimitz, Grenzen und Grenzüberschreitungen im karolingischen Mitteleuropa, in: Grenze und Differenz im frühen Mittelalter, ed. Walter Pohl/Helmut Reimitz (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 1, Wien 2000) 105 – 166, hier 155 – 161. Siehe auch Diesenberger, Les élites, passim.

²³⁸ Conventus episcoporum ad ripas Danubii a. 796, ed. Werminghoff 174.

²³⁹ Conventus, ed. Werminghoff 175.

²⁴⁰ Mt 28, 19f. Vgl. Conventus, ed. Werminghoff 174.

²⁴¹ Conventus, ed. Werminghoff 175: *Ipsa vero praedicantium doctrina non debet esse violenta humanoque pavenda timore, sed benigna, suadibilis et cum dulcedine inrorata, suadibilis nempe de*

Nochmals wird auf die Freiwilligkeit der Taufe hingewiesen, die nicht durch die Schärfe des Schwertes oder durch Gewalt erzwungen werden dürfe. Die Unterweisung durch die Predigt solle liebevoll (*benigna*), überredend (*suadebilis*) und mit Lieblichkeit benetzt sein, also vom Lohn des ewigen Lebens erzählen. Schrecklich (*terribilis*) aber soll sie sein, wenn sie von den Strafen der Hölle erzählt. Die Begrifflichkeit, die in dieser Passage gewählt wurde, findet sich nicht in Augustinus' *De doctrina christiana*, sondern in der Salzburger Überarbeitung, in der ja das *genus submissum* unter anderem auch als *suavius* oder als *dulcius eloquium* bezeichnet wird. Vor allem aber wird, wie ausgeführt, der erhabene Stil in der Salzburger Überarbeitung auch *terrebiliior sermo* genannt.

Mit den beiden Redestilen waren ferner bestimmte thematische Schwerpunkte verbunden. Mit der Aussicht auf den Lohn des ewigen Lebens sollte der Zuhörer gelockt, mit der Drohung der Verdammnis erschreckt und zum Handeln bewegt werden. Dies sind Themen, die auch die Heiligen bei ihren Predigten angesprochen haben, wie es zahlreiche Lebensbeschreibungen berichten.²⁴² Insofern passt die Angleichung des Augustinustextes auch zu den Nachrichten aus den Legenden der Heiligen. In den karolingischen Kapitularien findet man die Aufforderung ebenso,²⁴³ wie in vielen Handschriften dieser Zeit, die gerade solche Texte überliefern, die sowohl in der Salzburger Überarbeitung von *De doctrina christiana* als auch beim *Conventus ad ripam Danubii* angesprochen wurden.

Die Freisinger Sammlung München, BSB, Clm 28135, die sehr wahrscheinlich auf eine Salzburger Vorlage zurückgeht, überliefert mehrere Predigten zu beiden Aspekten. Sie übermittelt einen *Sermo de regno caelorum* (fol. 15v-18v), eine *Homilia de acquisitione caelorum* (fol. 51v-54v),²⁴⁴ oder den *Sermo de via caelesti* (fol. 88r-89v). Daneben enthält sie aber auch Predigten über das jüngste Gericht (fol. 57r-60v, 63v-65r, 65r-69r).²⁴⁵

Ein Text dieser Sammlung auf fol. 13r-14v ist besonders beeindruckend. Er beschreibt, wie die Seele, die den Körper verlässt, aussieht – siebenmal schwärzer als ein Rabe und siebenmal heller als die Sonne – und wie es ihr auf dem Weg in den Himmel und in die Hölle ergeht.²⁴⁶ Auf fol. 44r-47r ist eine längere Version dieses Textes unter

praemio vitae aeternae, terribilis de inferni supplicio, non de gladii cruento mucrone, nec coacti aut invite trahantur ad baptismi lavacrum, sed quos spiritus sancti gratia perfuderit et ex desiderio animae suae expetierint salutem.

242 Desiderius von Cahors lehrte seine Untergebenen schon die Strafen der Hölle zu fürchten, vgl. *Vita Desiderii*, c. 27, ed. Krusch 584; so auch Eligius in seinen Predigten: *Vita Eligii*, Appendix II, c. 11, 13, 16, ed. Krusch 756, 758, 759.

243 Vgl. etwa *Concilium Turonense* a. 813, c. 17, ed. Werminghoff 288.

244 Eine Predigt, die Mt 6, 33 bespricht: „Euch muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch das andere hinzugegeben.“

245 Zur Handschrift vgl. Kapitel 2.

246 Vgl. dazu Wack/Wright, A new Latin source, mit der Edition des Textes auf 189 f.: *Anima hominis peccatoris cum exegerit de corpore septies nigrrior erit quam coruus ... Anima autem hominis sequitur; cum exierit de corpore septiens splendor [sic] erit quam sol ...*

dem Titel *Omelia sancti Augustini de exitu animae* überliefert. Darin wird der Kampf um die Seele zwischen einem *hostis niger aethiopus* und einem *hostis in vestibus albis sicut lana alba aut nix* ausgetragen.²⁴⁷ Die unreinen Seelen gelangen in die Dunkelheit und Kälte der Hölle, wo eine Vielzahl von Foltern auf sie wartet, denn sie würden durch die *arma Pauli* nicht geschützt werden. Und auf den Ausruf der unglücklichen Seele „Steinig ist der Weg!“, erwidern die Dämonen, dass die Zukunft noch viel steiniger wäre, denn die Seele würde *ad prothoplastum Sathanan* geführt und *in puteo inferni* gebunden werden.²⁴⁸ Danach singen die zwei *hostes* abwechselnd den Psalm 52: *Quid gloriaris in malitia, qui potens es in iniquitate? Tota die iniusticiam cogitavit lingua tua.* Der Erzengel Michael tritt auf. Wenn die guten Engel eine gerechte Seele finden, jubeln alle auf. Wenn jedoch die Dämonen einmal von der Seele Besitz genommen haben, ist es sehr schwer zu entkommen. Ohne Zweifel waren diese Texte sehr dafür geeignet, bei den Hörern Furcht und Schrecken zu verbreiten. Ähnliche Predigten finden sich auch in anderen Handschriften, wie etwa der *Sermo de confusione diaboli et inferni*, der ebenso dazu diente, die Schrecken der Hölle auszumalen.²⁴⁹

Die *Instructio pastoralis*, die ebenfalls in der Münchner Handschrift Clm 28135 überliefert ist, fordert von einem Bischof, dass er die Gläubigen so ermahnen solle, dass sie sich das Glaubensbekenntnis merken können, auf die heilige Auferstehung vertrauen, den Tag des Jüngsten Gerichts fürchten und „glauben, dass sie das Gute und das Schlechte, das sie getan haben, wiederbekommen werden.“ Die darin enthaltene Bestimmung würde aus der Perspektive der in der Salzburger Augustinusüberarbeitung entwickelten Stillehre zu folgenden Schlüssen führen: Die Unterweisung im Glaubensbekenntnis und in der Lehre der Auferstehung wäre eine Frage des niederen Stils. Die Furcht vor dem Tag des Jüngsten Gerichts würde aber durch den erhabenen Stil erzeugt werden. Ein Hinweis, dass diese Auswahl an Inhalten auch im Sinne dieser Generallehre verstanden worden ist, ist vielleicht durch eine ergänzende Bemerkung des Autors der *Instructio* gegeben: „Und er möge sich nicht säumig zeigen, zu mahnen und dies zu zeigen, dass irgendeiner, der sich nicht für die Liebe bessert, dass er dies aus Furcht vor der Strafe tut.“²⁵⁰ Selbst in der Befragung der Täuflinge sollte dieser im Fall, dass er unfreiwillig gekommen sei, durch *blandae et dulces sermones* überzeugt werden, vom *dominus diaboli* zu Christus zu eilen.²⁵¹

²⁴⁷ Zur Edition des Textes vgl. Rudolph Willard, *The Latin texts of the „Three Utterances of the Soul“*, in: *Speculum* 12 (1937) 147 – 166, Edition auf 150 – 157, hier 158. Willard kannte die Version aus der Münchner Handschrift nicht.

²⁴⁸ *Omelia sancti Augustini de exitu animae* (ed. Rudolph Willard, *The Latin texts of the „Three Utterances of the Soul“*, in: *Speculum* 12 (1937) 152f.

²⁴⁹ Wien, ÖNB, Cod. lat. 1370, fol. 107v-120v.

²⁵⁰ *Instructio pastoralis* 11, ed. Étaix 120. Eine vergleichbare Dichte an Texten, die zumindest eine eschatologische Dimension aufweisen, ist in einer Handschrift aus der Mitte des 9. Jahrhunderts zu finden, deren Zusammenstellung noch von Baldo angeordnet worden war. Siehe Graz, Universitätsbibliothek, Ms. 790, fol. 32r-59v. Vgl. dazu Bischoff, *Südostdeutsche Schreibschulen* 2, 157. Ders., *Katalog der festländischen Handschriften* 1, 305.

²⁵¹ *Ratio de catechizandis rudibus* München, BSB, Clm 14410, fol. 85v.

4.6 Predigten in der Volkssprache

Während der Hungersnöte des Jahres 805 sandte Karl der Große Briefe an die Bischöfe seines Reiches, in denen er genaue Anweisungen über die nun notwendigen Maßnahmen gab. An drei bestimmten Zeitpunkten in den Wintermonaten Dezember, Jänner und Februar sollten in den Kirchen der einzelnen Diözesen dreitägige Fasten mit Unterbrechung von ein oder zwei Tagen angesetzt werden. Während der Fasten sollte auf Fleisch- und Weinkonsum völlig verzichtet und bis zur neunten Stunde nichts gegessen werden. Zur neunten Stunde sollten die Gläubigen des gesamten Reiches bei ihren Kirchen an den Prozessionen teilnehmen. Danach sollten sie die Kirchen unter Psalmengesängen betreten und die Messe hören. Erst nach dem Ende des Kirchganges dürfte gegessen und getrunken werden. Für die Priester wurden noch weitere Anordnungen getroffen. Damit diese Maßnahmen getreu des kaiserlichen Befehls umgesetzt würden, sollten in die einzelnen Kirchen *boni interpretes* gesandt werden, damit sie alles übersetzen.²⁵² So unterscheidet das Schreiben, das nur in der Kopie an Bischof Ghaerbald von Lüttich überliefert ist, drei Funktionsträger, die die Verantwortung für die Durchführung übernehmen sollten: die Bischöfe, die Priester und die Übersetzer, die die Anordnungen in der Volkssprache erläutern sollten.²⁵³

Die Krise dieser Zeit hat auch Spuren in einem Synodalsermo Arns von Salzburg hinterlassen. Diese Predigt zeigt, wie ernst es dem Kaiser war, durch gottgefällige Werke die göttliche Gnade wieder zu erlangen.²⁵⁴ Daran hatte das ganze Volk mitzuwirken, und das war nur in der jeweiligen Volkssprache möglich. Was hier für den Einzelfall festgelegt wurde, galt für die karolingischen Reformen im Allgemeinen. Ihre erfolgreiche Durchführung hing davon ab, ob sie dem Volk in geeigneter Form und in seiner Sprache vermittelt wurden. Dabei muss zwischen einer wortgetreuen Übersetzung und Erläuterungen unterschieden werden, die aber ebenfalls in einer Volkssprache erfolgen konnte. Wenn die Lorscher Annalen zum Jahr 802 nämlich berichten, Karl der Große habe auf der Aachener Reichsversammlung „alle in seinem Reich geltende Rechte lesen und jedem Mann sein ihm eigenes Recht darlegen (*tradere*)“ lassen, dann war damit nicht eine koordinierte Übersetzung in die jeweilige Volkssprache gemeint, sondern eine Erläuterung oder Auslegung.²⁵⁵ In weiterer Folge kam

²⁵² Karoli ad Ghaerbaldum epistola ed. Boretius 245 f. Vgl. Christian Jörg, Die Besänftigung göttlichen Zorns in karolingischer Zeit. Kaiserliche Vorgaben zu Fasten, Gebet und Buße im Umfeld der Hungersnot von 805/06, in: *Das Mittelalter* 15, 1 (2010) 38–51, bes. 42–45.

²⁵³ So etwa Michael McCormack, The liturgy of war in the early middle ages. Crisis, litanies, and the Carolingian Monarchy, in: *Viator* 15 (1984) 1–23, hier 11.

²⁵⁴ Pokorny, Synodalsermo 379–394.

²⁵⁵ *Annales Laureshamenses* a. 802, ed. Pertz 39: *Sed et ipse imperator, interim quod ipsum synodum factum est, congregavit duces, comites et reliquo christiano populo cum legislatoribus, et fecit omnes leges in regno suo legi, et tradi unicuique homini legem suam ...* Vgl. Bühler, *Capitularia relecta* 453, Anm. 42. Siehe dagegen Wolfgang Haubrichs, Die Anfänge. Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, ca. 700–1050/60 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit I, 1, 2., durchgesehene Aufl., Tübingen ²1995) 155, der *tradere* als *übersetzen* versteht. Man

es aber auch vereinzelt zu volkssprachigen Übersetzungen, wie es das Fragment einer Lex-Salica-Übersetzung ins Althochdeutsche verdeutlicht.²⁵⁶ Die Aufforderung zur volkssprachigen Vermittlung findet sich aber durchaus in manchen am Hof formulierten Texten. So forderten Kapitularien wiederholt, dass die Laien das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser auswendig kennen sollten. Das betont Karl der Große z. B. auch in seinem Schreiben an Ghaerbald von Lüttich.²⁵⁷ Ghaerbald hat die Anordnung dann in seinem Kapitular an die Priester seiner Diözese weitergeleitet.²⁵⁸ Kurz nach 800 ist der „Freisinger Paternoster“, eine Übertragung des Herrengebets in die Volkssprache, der Aufforderung nachgekommen.²⁵⁹ Das Konzil von Mainz 813 schärft deshalb auch den *sacerdotes* ein, das Volk das *symbolum* und die *oratio dominica* zu lehren. Dafür müssten die Priester die Texte selbst richtig auswendig können: „Und wenn dies einer nicht vermag, soll er es in seiner eigenen Sprache lernen.“²⁶⁰ Die Notwendigkeit einer Übersetzung in die Volkssprache betraf demgemäß nicht nur das gemeine Volk, sondern durchaus auch die Priester.

beachte auch den Hinweis auf die Überarbeitung und das Verlesen der Benediktregel in diesem Eintrag. Siehe dazu Innes, Charlemagne, justice and written law 165.

256 Vgl. Haubrichs, Die Anfänge 155. Siehe auch Stefan Sonderegger, Die althochdeutsche Lex Salica-Übersetzung, in: Festgabe für Wolfgang Jungandreas zum 70. Geburtstag. Beiträge zur deutschen Sprachgeschichte, Landes-, Volks- und Altertumskunde (Schriftenreihe zur Trierischen Landesgeschichte und Volkskunde 13, Trier 1964) 113–122. Zum Verhältnis zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit in diesem Zusammenhang siehe Dennis Howard Green, Medieval Listening and Reading: The Primary Reception of German Literature 800–1300 (Cambridge 1994) 46 f. und 100.

257 Vgl. die Belege aus der Admonitio generalis bei Glatthaar (ed.), Die Admonitio generalis Karls des Großen, Einleitung 143, Anm. 610. Karoli ad Ghaerbaldum epistola, ed. Boretius 241: *Bene igitur recordari credimus sanctitati tuae, qualiter apud conventum et concilio nostro monuimus de praedicatione in sancta Dei ecclesia, ut unusquisque vestrum secundum sanctorum canonum auctoritatem et praedicare et docere deberet: primo omnium de fide catholica, ut et qui amplius capere non valuisse tantummodo orationem dominicam et symbolum fidei catholicae, sicut apostoli docuerunt, tenere et memoriter recitare potuisset; et ut nullus de sacro fonte baptismatis aliquem suscipere praesumeret, antequam in vestra aut ministrorum vestrorum sacri ordinis praesentia orationem dominicam et symbolum recitaret.*

258 Hatto von Basel, Kapitular, c. 2 (ed. Paul Brommer, MGH, Capitula episcoporum 1, Hannover 1984) 203–219, hier 210, zur Aufforderung, dass ein jeder das Glaubensbekenntnis *tam latine quam barbarice* kennen müsse. Vgl. dazu McKitterick, The Frankish Church 69.

259 München, BSB, Clm 6330, fol. 70v–71r. Zur paläographischen Einordnung zu einem unbekannten alamannischen Skriptorium vgl. Bernhard Bischoff, Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit, in: Ders., Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte 3 (Stuttgart 1981) 73–111, hier 114 f. und 123. Siehe Haubrichs, Die Anfänge 239. Vgl. auch den sog. „Weissenburger Katechismus“. Siehe dazu Wolfgang Haubrichs, Das althochdeutsch-lateinische Textensemble des Cod. Weiss. 91 („Weissenburger Katechismus“) und das Bistum Worms im frühen neunten Jahrhundert, in: Volkssprachig-lateinische Mischtexte und Textensembles in der althochdeutschen, altsächsischen und altenglischen Überlieferung. Mediävistisches Kolloquium des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 16. und 17. November 2001, ed. Rolf Bergmann (Germanistische Bibliothek 17, Heidelberg 2003) 131–173.

260 Concilium Moguntinense a. 813, c. 45, ed. Werminhoff 271 f.: *Qui vero aliter non potuerit vel in sua lingua hoc discat.*

Weitaus mehr als eine Übersetzung des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers stellt die, von den Reformen von 802 motivierte, althochdeutsche Exhortatio ad plebem christianam dar, deren Abschriften auf eine Entstehung im Bayerischen der ersten Jahre des 9. Jahrhunderts hinweisen.²⁶¹ Die Überlieferung der beiden einzigen Textzeugen aus dem bayerischen Raum, besonders aber der handschriftliche Kontext des Clm 6244 (gemeinsam mit der Dionysio-Hadriana und den Beschlüssen der bayerischen Synode von 805) sprechen dafür, dass Erzbischof Arn von Salzburg den Auftrag dazu gab.²⁶² Michael Glatthaar hat kürzlich auf Ähnlichkeiten im Argumentationsschema zwischen der Exhortatio und einer Predigt des Salzburger Erzbischofs aus dem Jahr 813 hingewiesen sowie auf eine gleichlautende Bezeichnung Karls als *dominatio nostra* in zwei weiteren Texten, in Arns Synodalsermo von 806 und in seinem Gutachten von 809.²⁶³

Die Exhortatio war eine Art Musterpredigt für einen Priester in der Volkssprache, dem es damit ermöglicht wurde, seiner Gemeinde darzulegen, dass das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser leicht zu erlernen seien. Denn die Kenntnis der wenigen Worte, die viele Geheimnisse bergen, sei heilsnotwendig für jeden Christen, der sich für die gewissenhafte Weitergabe an die getauften Kinder am Jüngsten Tag verantworten müsse:

So bemühe sich nun jeder, der ein Christ sein will, eilends das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser zu lernen und diejenigen, die er aus der Taufe hebe, darin zu belehren, dass er am Gerichtstag nicht gezwungen werde, Rechenschaft abzulegen; denn es ist Gottes Gebot und es ist unser Heil und es ist die Satzung unseres weltlichen Herrn, und auf andere Weise vermögen wir keinerlei Sühne unserer Vergehen zu erlangen.²⁶⁴

Der Text bezieht sich auf ein Kapitular Karls des Großen, der die Unterweisung des Volkes in der Volkssprache zur Chefsache gemacht hatte. Wie und ob allerdings die Übersetzung der lateinischen Vorlagen in die gesprochene Volkssprache erfolgte, ist

261 Vgl. das Capitulare missorum item speciale (802?), c. 30 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 102–104, hier 103: *Ut omnis populus christianus fidem catholicam et dominicam orationem memoriter teneat*, mit Exhortatio ad plebem christianam, ed. von Steinmeyer 50: ... *daz diu allem chistanem za galauppenne ist ia auh simplun za pigeanne, daz alle farstantan mahtin ia in hucti cahapen*. Siehe dazu Stefan Sonderegger, Althochdeutsche Sprache und Literatur. Eine Einführung in das älteste Deutsch. Darstellung und Grammatik (Berlin/New York 1987) 132. Kassel, UB, Ms. Theol. 24, fol. 13v–15r. Laut Bernhard Bischoff, Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit, in: Frühmittelalterliche Studien 5 (1971), 101–134, hier 123 f., stammt die Handschrift aus Bayern, vielleicht Regensburg vom 1. Viertel des 9. Jahrhunderts. Siehe auch Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6244, fols 144v–146r (Anfang 9. Jh. Südbayern). Siehe dazu Glauche, Katalog 78 f. Zur Exhortatio vgl. auch Cyril Edwards, German vernacular literature: a survey, in: Carolingian Culture: Emulation and Innovation, ed. Rosamond McKitterick (Cambridge 1994) 141–170, hier 146.

262 Zum handschriftlichen Kontext dieser und anderer Sammlungen mit volkssprachlichen Anteilen vgl. McKitterick, The Frankish Church 37.

263 Vgl. Glatthaar (ed.), Die Admonitio generalis Karls des Großen, Einleitung 133 f.

264 Übersetzung nach Haubrichs, Die Anfänge 240.

nur in den seltensten Fällen überliefert und wird deswegen auch für viele Predigten in Frage gestellt.²⁶⁵ Die Predigtsammlungen hätten demnach nur literarischen Zwecken gedient, und zwar als Lektüre für monastische Eliten, die des Lateinischen mächtig waren.²⁶⁶ Das ist allerdings eine minimalistische Sicht auf die Quellenlage. Sie schätzt den Einfluss der karolingischen Gesetzgebung auf lokale Gemeinschaften als sehr gering ein und verneint grundsätzlich die volkssprachige Predigt.²⁶⁷ Eine etwas optimistischere Sicht unterscheidet zwischen der Predigt an Geistliche und an Weltliche: Der Klerus wurde lateinisch unterwiesen, die Laien in der Volkssprache. Diese Trennung wurde von der Forschung teilweise auch für das Hochmittelalter beansprucht. Jean-Claude Schmidt ging zwar von der volkssprachigen Predigt im 13. Jahrhundert aus, attestierte ihr aber ein sehr geringes inhaltliches Niveau, indem sie nur für die Vermittlung des *Pater noster* und des *Credo* verwendet wurde. Die lateinischen Predigten waren daher nur dem gebildeten Klerus vorbehalten, der damit das Monopol des Lernens verteidigte. Giles Constable und Horst Wenzel sprechen dagegen von einer zweisprachigen Vermittlung von Predigten in der Volkssprache und in Latein und postulieren damit einen größeren Rezipientenkreis der lateinischen Sprache unter den Weltlichen als er bis dahin angenommen wurde.²⁶⁸ Beide beziehen sich dabei allerdings nur auf Predigten im makkaronischen Stil. Dem wurde aber entgegengehalten, dass den volkssprachigen Elementen in diesen lateinischen Texten eine hauptsächlich volkssprachige Verbreitung zugrunde lag und nicht unbedingt eine genauere Kenntnis des Lateinischen.²⁶⁹ Zudem gingen oft sogar lateinisch überlieferte Texte auf in Volkssprache gehaltene Predigten zurück. Das gilt vor allem für *reportationes*, die, obwohl sie in italienischer Sprache gehalten, in Latein niedergeschrieben wurden. Dabei wurde der Inhalt sogar durch die simultan Mitschreibenden verfremdet. Das Verhältnis von lateinischem Text und volkssprachiger Vermittlung ist daher vielfältig und meist nicht eindeutig zu klären. Das gilt auch für das frühe Mittelalter. Eine zu deutliche Trennung zwischen einem „hochsprachlichen Latein“ und den Volkssprachen läuft Gefahr, unterschiedliche Sprachniveaus in den verschiedenen sozialen Schichten, regionale Ausformungen, Mehrsprachigkeit und passive Sprachbeherrschung des Lateinischen unter den Laien zu vernachlässigen.²⁷⁰ Mit d'Avray darf zudem vermutet werden, dass die Predigt *ad populum*, wie sie auch für das frühe Mit-

²⁶⁵ Allerdings sind Analysen der Übersetzungsprozesse im angelsächsischen Raum durchaus zu beobachten. Siehe dazu Eugene A. Green, „Enoch, Lent, and the Ascension of Christ, in: *De Ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages*, ed. Thomas A. Amos/Eugene A. Green/Beverly M. Kienzle (*Studies in Medieval Culture* 27, Michigan 1989) 13–25, hier 13.

²⁶⁶ Vgl. McC. Gatch, *Preaching and Theology* 25–39; McLaughlin, „The Word Eclipsed?“ 77–122.

²⁶⁷ Vgl. dazu McCune, *The Preacher's Audience* 283 f.

²⁶⁸ Giles Constable, *The language of preaching in the twelfth century*, in: *Viator* 25 (1994) 131–152.

²⁶⁹ Siehe dazu Carolyn Muessig, *Sermon, preacher and society in the middle ages*, in: *Journal of Medieval History* 28 (2002) 73–91, hier 77.

²⁷⁰ Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la parole. La predication à Paris au XIII^e (Série Moyen Age et Temps Modernes 31, Paris 1998).*

telalter bezeugt ist, in einer elitären Sprache keinen Sinn machte, man also durchaus von einer volkssprachigen Vermittlung auszugehen hat.²⁷¹

Es gibt einige Hinweise, dass im 9. Jahrhundert in der Volkssprache gepredigt wurde oder werden sollte. Davon ist sowohl in den Kapitularien als auch in hagiographischen Texten die Rede. Ein Beispiel dafür enthält die Lebensbeschreibung Gregors von Utrecht. Diesem Text zufolge fand Bonifatius als unbekannter Pilger im Gästehaus des Nonnenklosters Pfalzel bei Trier Unterkunft. Er und andere Pilger verlangten nach „dem Trost der Heiligen Schrift.“ Der vierzehn- oder fünfzehnjährige Gregor, der gerade von der Hofschule zu seiner Großmutter, der Äbtissin Adela, zurückgekehrt war, wurde als Vorleser gefunden. Nachdem er den Segen empfangen hatte, begann er in Anbetracht seiner jungen Jahre gut aus der Bibel vorzulesen. Er beendete die Rezitation mit einem Gebet. Da lobte ihn Bonifatius und fragte, ob er denn verstehe, was er da vortrage. Gregor versicherte, dass er das tue und begann erneut zu lesen. Bonifatius unterbrach ihn aber und präzisierte seine Frage: „Nicht so, mein Sohn, sollst Du mir deine Lesung aufsagen, sondern nach der Weise deiner Muttersprache und in der Ausdrucksweise deiner Eltern sollst Du mir die Lektüre wiedergeben.“ Gregor musste gestehen, dass er es nicht könne. Darauf gab ihm Bonifatius ein Beispiel, indem er der Äbtissin und der ganzen *familia* predigte.²⁷²

Bischof Liudger von Münster schrieb die *Vita Gregorii* in den ersten Jahren des 9. Jahrhunderts. Der Verfasser war einst ein Schüler des Abtes von St. Martin in Utrecht und kannte daher selbstverständlich auch die Erzählungen aus der Kindheit seines Lehrers. Die Episode der ersten Begegnung Gregors mit dem später so berühmten Bonifatius, die sich in den frühen 720er Jahren ereignet haben dürfte, muss aber aus dem Kontext vom Beginn des 9. Jahrhunderts interpretiert werden. Liudger stand ganz unter dem Eindruck der Sachsenmission, an der er selbst mehr oder weniger erfolgreich mitgewirkt hatte. Auch bestimmte ihn das Vorbild Alkuins, den er schon 775 in York besucht hatte.²⁷³ Ohne Zweifel kann die Lebensbeschreibung Gregors als Programmschrift gelten, die sich auf Diskussionen vom Beginn des 9. Jahrhunderts bezog, als die Predigt in der Volkssprache ein bedeutsames Thema bildete. Vorbilder für die fränkische Bildungsoffensive und Vermittler der Forderungen waren die Angelsachsen; sie hatten schon früher die Notwendigkeit erkannt, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser dem Volk in seiner Sprache zu lehren.²⁷⁴ Es dürfte auf angelsächsischen

²⁷¹ David L. d'Avray, *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300* (Oxford 1985) 95.

²⁷² Liudger, *Vita Gregorii abbatis Traiectensis* 2 (ed. Oswald Holder-Egger, MGH, SS 15, 1, Hannover 1887) 63–79, hier 67f.: ... *sed secundum proprietatem linguae tuae et naturalem parentum tuorum locutionem edissere mihi lectionem tuam* ... Siehe Haubrichs, *Die Anfänge* 251f. Siehe auch von Padberg, *Mission und Christianisierung* 142f. Vgl. Michael Richter, *Die Sprachenpolitik Karls des Großen*, in: *Die Sprachwissenschaft* 7 (1982) 412–437, hier 420f.; Berschin, *Biographie und Epochenstil* 3, 41–44, mit dem biblischen Hintergrundstil, der diese Episode prägt.

²⁷³ Zum Kontext der *Vita* vgl. Wood, *Missionary Life* 107–112.

²⁷⁴ Vgl. etwa Beda venerabilis, *Epistola ad Ecbertum episcopum* 5 (ed. Charles Plummer, *Venerabilis Bedae opera historica* 1, Oxford 1896, ND 1969) 405–423, hier 408f., über die Notwendigkeit, dass

Einfluss zurückgehen, dass die Frankfurter Synode von 794 erklärte, dass Gott in allen und nicht nur in den drei heiligen Sprachen anzubeten sei und der Mensch von ihm gehört werde.²⁷⁵ So weist das Konzil von Tours 813 ausdrücklich darauf hin, dass die Bischöfe „bemüht sein sollten, die *omeliae* zu öffentlichem Zweck in die romanische und in die theodiske Volkssprache zu übersetzen, damit alle leichter verstehen könnten, was gesagt werde.“²⁷⁶ Noch im selben Jahr wurde in Mainz darauf Wert gelegt, dass die Predigt so gehalten werden müsse, dass sie das gemeine Volk (*vulgus*) verstehen könne.²⁷⁷ Hier ist wohl auch an eine volkssprachige Vermittlung zu denken. Das eigentliche Thema bei dieser Bestimmung war aber die Sicherstellung, dass bei einem Ausfall des Bischofs die regelmäßige Predigt bei hohen Festtagen gewährleistet war. Die Predigt in der Volkssprache wurde hier schon vorausgesetzt. Schließlich wurde auch in Reims das bessere Verstehen der Predigten in den *proprietates linguae* thematisiert, wobei darunter wahrscheinlich verschiedene Sprachregister unterschiedlicher Bevölkerungsteile gemeint waren.²⁷⁸

Wenn Gregor von Utrecht von Bonifatius eine Unterweisung in die volkssprachliche Predigt erfährt, erhöht dies nicht nur das Prestige des Abtes, sondern auch das der volkssprachlichen Predigt, zumal die Vita den Angelsachsen als *sanctus doctor*, *egregius praeceptor* oder als *sanctus magister* bezeichnet. So wurde „das kluge und gelehrige Herz des jungen Gregor mit solcher Kraft und so rasch [durchdrungen], dass er auf die eine Mahnung und Predigt des ihm unbekannten Lehrers hin seine Eltern und Heimat vergaß“, schreibt Liudger, und sich in ihm der Wunsch regte, dem An-

das Volk das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis in der Muttersprache lernen und stetig aufsagen müsste. Siehe dazu von Padberg, Mission und Christianisierung 140–145, mit weiteren Quellenbelegen und Literaturangaben.

275 Concilium Francofurtense a. 794, c. 52, ed. Werminhoff 171: *Ut nullus credat, quod non nisi in tribus linguis Deus orandus sit, quia in omni lingua Deus adoratur et homo exauditur, si iusta petierit*. Vgl. Richter, Sprachenpolitik 413–415.

276 Concilium Turonense a. 813, c. 17, ed. Werminghoff 288: *Visum est unanimitati nostrae, ut quilibet episcopus habeat omelias continentes necessarias ammonitiones, quibus subiecti erudiantur, id est de fide catholica, prout capere possint, de perpetua retributione bonorum et aeterna damnatione malorum, de resurrectione quoque futura et ultimo iudicio et quibus operibus possit promereri beata vita quibusve excludi. Et ut easdem omelias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Thiotiscam, quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur*. Die Übersetzung folgt Haubrichs, Die Anfänge 251. Das Kapitel wurde beim Konzil in Mainz 847 wiederholt. Vgl. Concilium Moguntinense a. 847, c. 2, ed. Hartmann 164. Siehe auch Marc van Uytanghe, Quelques observations sur la communauté linguistique dans la Romania du IX^e siècle, in: Entre Babel et Pentecôte: différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIII^e–XVI^e siècle), ed. by Peter von Moos (Gesellschaft und individuelle Kommunikation in der Vormoderne 1, Münster/Zürich/Berlin 2008) 317–337; Anne Grondeux, La question des langues avant 1200, in: La résistible ascension des vulgaires. Contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge. Problèmes pour l'historien, in: Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge, 117, 2 (2005) 665–695.

277 Concilium Moguntinense a. 813, c. 25, ed. Werminghoff 268.

278 Concilium Remense a. 813, c. 15, ed. Werminghoff 255: *XV. Ut episcopi sermones et omelias sanctorum patrum, prout omnes intellegere possent, secundum proprietatem linguae praedicare studeant*.

gelsachsen in die Mission zu folgen.²⁷⁹ Davon konnte ihn selbst seine Großmutter nicht abhalten. Die Geschichte zeigt, dass die Botschaft des Glaubens durch ihre Vermittlung in der Volkssprache keineswegs an Wert verlor.²⁸⁰ Ganz im Gegenteil – gerade eine Predigt in der Muttersprache und in der Ausdrucksweise der Eltern führte dazu, die Eltern und die Heimat zu vergessen und den richtigen Weg einzuschlagen, wie es Gregor von Utrecht getan hatte. Die Geschichte sollte vielleicht auch helfen, jene Bedenken auszuräumen, die manche Bischöfe im Frankenreich noch am Ende des 8. Jahrhunderts gegenüber der volkssprachlichen Predigt hegten.²⁸¹

Im zweiten Viertel des 9. Jahrhunderts zählte das Predigen in der Volkssprache jedoch zu einer lobenswerten Tugend. Das zeigt nicht nur das Gedicht an den Salzburger Erzbischof Adalram, der offenkundig des Slawischen mächtig war und in dieser Sprache auch predigte,²⁸² sondern auch ein Carmen über Bischof Bernold von Strassburg, das Ermoldus Nigellus an König Pippin von Aquitanien richtete:

Die Sprache des Volkes bliebe der heiligen Schrift unkundig, durchdränge sie nicht der sinnreiche Bischof. Dieser müht sich, dem Volke in verständlicher Sprache den Sinn der Schriften aufzuschließen; mit beständiger Pflugschar bricht er den Acker der Herzen um, da er zugleich Übersetzer und Priester ist.²⁸³

Ermoldus Nigellus verfasste diese Zeilen im Exil bei eben jenem Bischof, über den er diese lobenden Worte fand. Das Gedicht war für den Hof gedacht und hatte den Zweck, die Gunst des Kaisers und seines Sohnes wieder zu gewinnen, nachdem das weitaus längere Carmen an Ludwig selbst ohne Erfolg geblieben war. Die Schilderung Bernolds von Strassburg in diesem Gedicht, der über ausgezeichnete Hofkontakte verfügte,

279 Liudger, Vita Gregorii 2, ed. Holder-Egger 68: *Quae praedicatio ex quo fonte processerit, statim claruit in conversione Gregorii ingeniosi pueri et sagacis, quia non ab humana facundia, quae frequenter ad tempus homines deludit, sed ex Spiritus sancti gratia secundum promissionem euangelii in modum fluminis aquae vivae fluxit de ventre doctoris, saliens in vitam aeternam, et cor prudens et docibile pueri Gregorii tanta virtute et velocitate penetravit, ut ad unam exhortationem et praedicationem incogniti eatenus magistri oblivisceretur et parentum et patriae*. Siehe Haubrichs, Die Anfänge 252.

280 Zum Widerstand der Äbtissin Adela gegen die Pläne Gregors vgl. Liudger, Vita Gregorii 2, ed. Holder-Egger 68. Liudger wendet sich nach dieser Episode direkt an den Leser, um die bedeutsame Entscheidung Gregors besonders hervorzuheben. Zur negativen Bewertung von Messen in der Volkssprache siehe aber *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* c. 12 (ed. Herwig Wolfram, Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien mit Zusätzen und Ergänzungen, 3., gründlich überarbeitete Auflage, Ljubljana 2013) 58–81, hier 76 f. (Edition) und 196 f. (Kommentar).

281 Vgl. Bullough, Alkuin 313, der argumentiert, dass der in Epistola 136 angesprochene Widerstand der Bischöfe eigentlich auf die volkssprachige Predigt abzielt.

282 Siehe dazu Kapitel 2.

283 Ermoldus Nigellus exul, Carmen in laudem gloriosissimi Pippini regis (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae Latini aevi Carolini 2, Berlin 1884) 79–85, hier 83: *Barbara lingua sibi, scripturae nescia sacrae, / Ni foret antestis ingeniosus ei: / Hic populis noto scripturas frangere verbo / Certat, et assiduo vomere corda terit, / Interpres quoniam simul atque antestis habetur* ... Übersetzung von Haubrichs, Die Anfänge 255.

charakterisiert somit das Ideal eines karolingischen Bischofs, der offensichtlich auch seine Predigt in einer Volkssprache halten können sollte, was aber anscheinend nicht selbstverständlich war.

Besondere Schwierigkeiten hatten aber die Prediger, die sich in einem anderen Sprachraum aufhielten, wie ein fränkischer Bischof Agilbert in der Mitte des 7. Jahrhunderts, der sich aus mangelnden Sprachkenntnissen nicht auf der britischen Insel halten konnte und die Unterstützung des westsächsischen Königs verlor.²⁸⁴ Manche Bischöfe bedienten sich deshalb Übersetzern, die manchmal ihr Leben lang den Prediger begleiteten. Emmeram von Regensburg, der aus Aquitanien stammte, wurde von einem gewissen Vitalis bei der Predigt in Alemannien und Bayern unterstützt, wie Arbeo von Freising berichtet. Der Übersetzer, der zunächst wohl als Begleiter für die Mission im Osten vorgesehen war, diente Emmeram aber offenbar auch, als er die Würde eines Bischofs in Bayern einnahm.²⁸⁵ Insofern scheiterte die Predigt eines Bischofs in der Volkssprache oft auch an der Herkunft des Bistumsinhabers.

In den überlieferten lateinischen Predigten selbst ist nur in den seltensten Fällen die Rede von einem Übersetzungsprozess. Aber vom Ende des 9. Jahrhunderts ist eine Predigt überliefert, in der ein unbekannter Bischof ausdrücklich betont, er werde seine Predigt unter Rücksichtnahme der Laien im Publikum in der Volkssprache halten.²⁸⁶ Leider ist seine Predigt ebensowenig in der Volkssprache überliefert, wie die präsumptiven Predigten eines Adalam oder Bernolds. So kann es als ein ausgesprochener Glücksfall gelten, dass Fragmente von althochdeutschen Predigten im Corpus der sog. „Mondseer Fragmente“ erhalten sind. Diese nur in Teilen überlieferten Texte stellen nicht nur sehr frühe Zeugnisse althochdeutscher Predigten dar, sondern geben auch einen Hinweis auf die politische Bedeutung der volkssprachigen Vermittlung.

²⁸⁴ Beda, *Historia ecclesiastica* III, 7, übers. Spitzbart 226. Siehe dazu von Padberg, *Mission und Christianisierung* 142.

²⁸⁵ Arbeo, *Vita Haimhramni* c. 3 und c. 19, ed. Bischoff 10 f. und 34 f. Zur aquitanischen Herkunft des Heiligen vgl. Thierry Lesieur, *Emmeran de Ratisbonne: image d'un saint aquitain en Bavière*, in: *Saints d'Aquitaine. Missionnaires et pèlerins du haut Moyen Âge*, ed. Edina Bozoky (Rennes 2010) 127–143. Zur Predigt in der Volkssprache als Notwendigkeit bei der Mission vgl. Michel Zink, *La prédication en langues vernaculaires*, in: *Le Moyen Age et la Bible*, ed. Pierre Riché (Paris 1984) 489–516. Vgl. auch die *Vita sancti Pirminii* 3 (ed. Oswald Holder-Egger, MGH SS 15, 1, Hannover 1887) 21–31, hier 22 f., wo von der Predigt des Heiligen in zwei Sprachen die Rede ist. Zur Datierung der *Vita* ins 3. Viertel des 9. Jahrhunderts vgl. Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil* 3, 63.

²⁸⁶ Pseudo-Eligius, *Homiliae* 11 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 87, Paris 1851) 630–638, hier 630: *Boni homines, quia vestram fraternitatem aliter necesse est alloqui quam consacerdotes et cooperatores nostros, quibus datum est nosse mysteria regni coelorum: ideo ad vos simplici et rusticano utentes eloquio convertamur, ut tantae solemnitatis sacramentum juxta parvitatem nostri sensus exponamus vobis rusticitate verborum*. Vgl. auch *Homilia* 6, ed. Migne 612: *Quia, fratres mei, de his estis, sicut ait Apostolus, quibus lac opus sit, non solidus cibus. Ideo rustico sermone vos alloquimur, ut si mysteria secretorum capere non potestis, saltem vel minima cibi coelestis in ventris memoria reponatis ...* Siehe dazu: James McCune, *Rethinking the Pseudo-Eligius Sermon Collection*, in: *Early Medieval Europe* 16 (2008) 445–476, hier 459–462.

Bei dem Corpus handelt es sich um fragmentarisch überlieferte, lateinische Versionen und althochdeutsche Übersetzungen verschiedener Texte, die im Kloster Mondsee im ersten Drittel des 9. Jahrhunderts, wahrscheinlich sogar noch vor 818, von zwei Händen kopiert worden sind. Da die Handschrift im 16. Jahrhundert zerschnitten und makuliert wurde, ist es durchaus möglich, dass die Sammlung noch weitere kleinere Texte enthalten hat, die heute verloren sind.²⁸⁷

Die erhaltenen Teile des Corpus verdeutlichen, dass auf der verso-Seite regelmäßig der lateinische Text kopiert wurde, dem auf der recto-Seite der althochdeutsche Text gegenübergestellt wurde, wobei von den Kopisten die Parallelisierung der einzelnen Textzeilen angestrebt worden ist. Dieser formalen Kohärenz entspricht nach den Beobachtungen von Elke Krotz auch eine inhaltliche Übereinstimmung der Texte.²⁸⁸

Am Beginn der Sammlung steht das Matthäusevangelium, das gleich das stärkste Indiz für den thematischen Zusammenhalt der in diesem Kompendium versammelten Texte liefert. Am Ende des lateinischen Textes findet sich nämlich eine unvollständig erhaltene Subskription, in der von der *formatio librorum* die Rede ist, also von einer „Zusammenstellung der Schriften“.²⁸⁹

Dem Evangelium folgt eine Predigt, der von der Forschung der Titel „De vocatione gentium“ verliehen wurde.²⁹⁰ Es handelt sich aber nicht um den gleichlautenden Text des Prosper von Aquitanien, sondern um einen Sermo, der das Motiv der Aussendung der Jünger aus dem Matthäusevangelium aufnimmt und die Bedeutung der Sprachenvielfalt und in weiterer Folge der universellen Predigt betont.²⁹¹

Als Nächstes folgt ein nur bruchstückhaft überliefertes Predigtfragment, das den Gläubigen auffordert, Christus zu folgen und auf seine Barmherzigkeit und Gnade zu hoffen: „Dem Bild, das der Herr seinen Heiligen gab, folge auch Du willig“, fordert der unbekannte Autor.²⁹²

Die dritte Predigt ist Sermo 76 des Augustinus aus dessen Sammlung *De verbis dominis*, in dem er eine Passage aus dem Matthäusevangelium auslegt, in der Jesus

287 Zur Auffindungs- und Editionsgeschichte und Rekonstruktion der Lagen vgl. Elke Krotz, *Auf den Spuren des althochdeutschen Isidor – Studien zur Pariser Handschrift, den Monseer Fragmenten und zum Codex Junius 25. Mit einer Neuedition des Glossars Jc; 734* (Heidelberg 2002) 114–137.

288 Elke Krotz, *Hear saget fona gotspelle*. Zur äußeren und inneren Kohärenz einer lateinisch-althochdeutschen Sammelhandschrift, in: *Volkssprachig-lateinische Mischtexte und Textensembles in der althochdeutschen, altsächsischen und altenglischen Überlieferung*. Mediävistisches Kolloquium des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 16. und 17. November 2001, ed. Rolf Bergmann (Heidelberg 2003) 175–186, hier 176 f. Vgl. auch Krotz, *Auf den Spuren* 157.

289 Vgl. dazu Klaus Matzel, *Untersuchungen zur Verfasserschaft, Sprache und Herkunft der althochdeutschen Übersetzungen der Isidor-Sippe* (Rheinisches Archiv 75, Bonn 1970) 121–123. Siehe auch George Allison Hench, *The Monsee fragments. Newly collated text with introduction, notes, grammatical treatise and exhaustive glossary, and a photolithographic facsimile* (Strassburg 1890) XXIII.

290 Die Reihenfolge der Texte folgt den Analysen von Krotz, *Auf den Spuren* 145–153.

291 *Homilia de vocatione gentium* (ed. George Allison Hench, *The Monsee fragments. Newly collated text with introduction, notes, grammatical treatise and exhaustive glossary, and a photolithographic facsimile*, Strassburg 1890) 41–49.

292 Unbekanntes Predigtfragment, ed. Hench 68. Vgl. Krotz, *Auf den Spuren* 151–153.

über das Wasser geht (Mt 14, 24–33: *De Domino ambulante super aquas maris*). Augustinus betont die wichtige Rolle des Petrus, der in diesem Wunder sowohl die Rolle des Ungläubigen als auch die des Gläubigen verkörpert. Es ist ein Text, der Petrus einerseits als *ecclesiae uniae typus* und als die *unitas in multis* darstellt, und ihn andererseits durch die Menschlichkeit seines Zweifels auch als Identifikationsfigur für die gewöhnlichen Gläubigen anbietet.²⁹³

Mit Auszügen aus Isidors *De fide catholica contra Iudaeos* wurde das Corpus abgeschlossen. Da der Text des Bischofs von Sevilla in seiner Gesamtheit weitaus mehr grammatikalische und theologische Voraussetzungen erforderte, unterscheidet er sich von den bisher vorgestellten Texten. Der unbekannte Kompilator hat aber diesen Traktat nicht einfach kopiert, sondern nur teilweise übernommen und exzerpiert. So fehlen etwa jene Teile von Isidors Werk, die ohnehin von den im Mondseer Corpus vorangehenden Texten thematisch abgedeckt worden sind. Jene Argumente des Bischofs aus Sevilla aber, die sich gegen die Juden richten und eigentlich den Anlass zum Verfassen des Traktats gebildet haben, blieben weitgehend unberücksichtigt. Die Juden selbst verkörpern in dieser überarbeiteten Version gleichsam Ungläubige, die die Ereignisse nicht richtig zu deuten vermögen.²⁹⁴ Am Ende bleiben vom Text nur jene Teile, die die doppelte Natur Christi und trinitarische Fragen behandeln, also ein mit Bibelzitaten angereichertes, trinitarisches Glaubensbekenntnis.²⁹⁵

Insgesamt stellt diese Sammlung damit das Basiswissen für den christlichen Glauben für Laien zur Verfügung, wie es unter Karl dem Großen wiederholt eingefordert worden war. In seiner bilingualen Präsentation dieser ausgesuchten Texte stellte das Kompendium ein geeignetes Instrument zur Unterweisung von Laien dar und fügt sich daher in die Bemühungen zu flächendeckenden Reformen ein. Es ist anzunehmen, dass eine Übersetzung dieser oder ähnlicher Texte in die Volkssprache bei der pastoralen Arbeit der Bischöfe und Priester ohnehin eine gängige Praxis war.

Diese Sammlung hebt sich aber aus mehreren Gründen von solchen allein mündlich vollzogenen Übersetzungsprozessen ab. Einerseits hat man sich bemüht, diese Texte schriftlich in einer hohen Qualität zu übersetzen. Stefan Sonderegger bezeichnet die althochdeutschen Übersetzungen aller Texte der Isidor-Gruppe, zu der auch die Mondseer Fragmente zählen, „als früheste Denkmäler einer selbständigen Übersetzungsprosa von erstaunlicher Sprachbeherrschung in der Genauigkeit der Übertragung wie in der eigenen Gestaltung.“²⁹⁶ Sie unterscheiden sich grundsätzlich

²⁹³ Augustinus, *Sermo* 76, ed. Hench 60–67. Krotz, *Auf den Spuren* 138–142.

²⁹⁴ Zur Überarbeitung des Textes vgl. Krotz, *Auf den Spuren* 142, und dies. *Hear saget fona gotspelle* 181–185. Zum Traktat vgl. Wolfram Drews, *Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat De fide catholica contra Iudaeos* (Berliner Historische Studien 34, Berlin 2001).

²⁹⁵ So Krotz, *Hear saget fona gotspelle* 182. Zurückzuweisen ist Matzel, *Untersuchungen* 485 ff. und 511 ff., der diese althochdeutsche Übersetzung als Grundlage für die Auseinandersetzung mit dem byzantinischen Bilderstreit in den frühen 790er Jahren sehen möchte.

²⁹⁶ Stefan Sonderegger, *Althochdeutsche Sprache und Literatur* (Berlin ³2003) 129. Vgl. auch Edwards, *German vernacular literature* 144 f.

von Übersetzungen in der Interlineartechnik, die von den Klöstern angewandt wurde, indem sie unter anderem bei der Übersetzung vom Wortlaut des lateinischen Textes abwichen, um einen besser verständlichen Text zu erhalten. Zudem verweist auch die Entstehung und Verbreitung dieser Sammlung auf politische Zusammenhänge, die über einen lokalen bayerischen Kontext hinausgehen.

Die philologische Analyse des Althochdeutschen weist darauf hin, dass die Sammlung um die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert „in rheinfränkischer, am der Romania benachbarten Westrand des Althochdeutschen (vielleicht in Lothringen) angesiedelter Sprache“ entstanden ist.²⁹⁷ Die Vorlage soll über Erzbischof Hildebald von Köln, der 803 das Kloster Mondsee erhalten hatte, nach Bayern gelangt sein, wo dialektfremde Sprachformen mehr oder weniger konsequent durch bayerische ersetzt worden sind.²⁹⁸

Der aus Mondsee überlieferte althochdeutsche Isidor erscheint aber auch in einer heute in Paris aufbewahrten Handschrift, die ein wenig früher, um 800 im „nördlichen Austrasien“ kopiert wurde, also im selben Raum, aus dem auch die Vorlage zu den Mondseer Fragmenten stammte.²⁹⁹ Nach Klaus Matzel handelte es sich um jenen Raum um Metz, in dem die Wurzeln der Königsfamilie (Arnulf von Metz) lagen. Der Text sei also in die Muttersprache der karolingischen Familie übertragen worden.³⁰⁰ Wolfgang Haubrichs spricht von der „Vätersprache Karls“, die der Herrscher im Rahmen seiner Reformen mit konsistenten Verschriftungsregeln „in den Rang einer Schriftsprache erheben“ wollte.³⁰¹

Das hohe Niveau der Übersetzung, die Herkunft der beiden Handschriften aus dem rheinfränkischen Raum sowie die vermutete Vermittlung der Texte durch den Hofkapellan Hildebald nach Bayern ließen Bernhard Bischoff vermuten, den Ursprung der Textsammlung in der Hofschule zu suchen.³⁰²

297 Haubrichs, Die Anfänge 252.

298 Matzel, Untersuchungen 251

299 Paris, BN, Ms. Lat. 2326, fol. 1r-79r. Siehe Krotz, Auf den Spuren 25, mit Verweis auf Bischoff, Panorama 20, Anm. 17.

300 Klaus Matzel, Althochdeutscher Isidor und Monseer Fragmente, in: Verfasserlexikon 1 (1978) 296–303, hier 300. Vgl. auch Raphaela Gasser, *Propter lamentabilem vocem hominis*. Zur Theologie der Volkssprache in althochdeutscher Zeit, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 17 (1970) 3–83.

301 Haubrichs, Die Anfänge 256. Zur These, dass mit diesem Kompendium Karl der Große das Projekt einer volkssprachigen Grammatik begonnen hatte, siehe Georg Baesecke, Die Karolische Renaissance und das deutsche Schrifttum, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 23 (1949) 143–216. Grundsätzliche Einwände formuliert Dieter Geuenich, Die volkssprachige Überlieferung der Karolingerzeit aus der Sicht des Historikers, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 39 (1983) 104–130, bes. 126f.

302 Bernhard Bischoff, Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls des Großen, in: Ders., Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte 3 (Stuttgart 1981) 5–38, hier 20, Anm. 71: „westliche, speziell frühfrankosächsische Einflüsse ... Entstehung in einem weiter nördlichen austrasischen Gebiet nahe der Sprachgrenze“. Ders., Paläo-

In diesem Zusammenhang sollte auch die am Ende des lateinischen Matthäusevangeliums fragmentarisch überlieferte Subskription auf „eine hochgestellte Persönlichkeit“ verweisen, „die in der Lage war, „eine kirchliche Approbation des Werkes zu erteilen“, aber gleichzeitig „um Besserung und Korrektur und schließlich um die Veröffentlichung bittet.“³⁰³ Tatsächlich war der Adressat aber eher der Leiter eines Skriptoriums, der die äußere Gestaltung der Texte beurteilen sollte.³⁰⁴ Wenngleich diese Subskriptio, die auf einen Brief des Bischofs Idalius von Barcelona für Julianus von Toledo zurückgeht,³⁰⁵ nicht eine offizielle Approbation darstellt, ist das gesamte Unternehmen dieser Übersetzung aber durchaus von höfischen Interessen inspiriert.

Wolfgang Haubrichs bezeichnet die Übersetzungen als „einen kühnen Vorstoß“. Klaus Matzel meint sogar den Versuch zu erkennen, „einer Volkssprache feste Verschriftungsregeln zu implantieren“. Er bezieht die Mondseer Fragmente daher auf eine Aussage Einhards in der *Vita Karoli*: Demnach habe der Kaiser „auch den Grund zur grammatischen Beschäftigung mit der Muttersprache“ gelegt.³⁰⁶

Tatsächlich dürften die Mondseer Fragmente mit den Reformbemühungen des karolingischen Hofes zusammenhängen, wenngleich nicht in dem Maße und auf dem Niveau, wie sie vor allem die zitierte germanistische Forschung vermutete. Tatsächlich kam der Schrift Isidors um 800 eine bedeutsame Rolle zu. So verwendete Alkuin die Schrift *De fide catholica contra Iudaeos* Isidors im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung gegen die Adoptionisten.³⁰⁷ Die meisten Texte der Mondseer Sammlung preisen die Einheit der Gläubigen in einem Reich und einer Kirche. Die Predigt *De vocatione gentium* erwähnt auch *barbaricae locationes* sprechende *gentes* und setzt die Folgen des Turmbaus von Babel dem Pfingstwunder gleich: „Alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt und begannen, in fremden Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab (Apg. 2, 4), ... alle Völker in ihrer Sprache ...“³⁰⁸ Dies erinnert an den Kanon des Konzils von Frankfurt, dass in allen Sprachen gebetet werden dürfe.³⁰⁹ Ebenso wenig wie 794 die Sprachenvielfalt negativ gesehen wurde, war auch in der

graphische Fragen 108. Vgl. Matzel, *Althochdeutscher Isidor*, 300, der die Hofbibliothek als Ausgangspunkt bringt.

303 Haubrichs, *Die Anfänge* 254. Vgl. Krotz, *Auf den Spuren* 154–157, mit versch. Forschermeinungen.

304 Schriftliche Mitteilung von Kurt Smolak. Siehe künftig dazu die Neuedition der Mondseer Fragmente von Elke Krotz.

305 Vgl. Julianus von Toledo, *Prognosticon futuro saeculi libri tres*, praefatio (ed. J.-P. Migne, PL 96, Paris 1851) 453–524, hier 457. Ich verdanke diesen Hinweis Clemens Weidmann.

306 Einhard, *Vita Karoli* 29, ed. Pertz/Waitz 33: *Inchoavit et grammaticam patrii sermonis*. Siehe Haubrichs, *Die Anfänge* 255.

307 John C. Cavadini, *The Sources and Theology of Alcuin's De fide sanctae et individuae trinitatis*, in: *Traditio* 46 (1991) 123–146.

308 Hench, *The Monsee fragments* 83. Nach der Rekonstruktion von Krotz nun Teil der Predigt *De vocatione gentium*.

309 Concilium Francofurtense a. 794, c. 52, ed. Werminhoff 171. Zurückzuweisen ist Matzel, *Untersuchungen* 485 ff. und 511 ff., der diese althochdeutsche Übersetzung als Grundlage für die Auseinandersetzung mit dem byzantinischen Bilderstreit in den frühen 790er Jahren sehen möchte.

Predigt *De vocatione gentium* von einer babylonischen Sprachenverwirrung die Rede. Ja, im Gegenteil: Der unbekannte Autor verbindet die Psalmen 116, 1: „Lobt den Herrn, alle Volksstämme, preist ihn, alle Völker“, 46, 2: „Alle Volksstämme, klatscht mit den Händen, jauchzet Gott mit der Stimme des Jubels“ und 65, 4: „Die ganze Erde möge dich anbeten und dir lobsingend, sie sage deinem Namen Lob, Höchster“ deutlich mit der babylonischen *divisio* der Sprachen, die so alle gleichen Rang besitzen.³¹⁰

Der Sermo stellt das Kernstück der Mondseer Sammlung dar, da die Vielfalt der Sprachen auf Basis des biblischen Heilsgeschehens thematisiert und gefestigt wird. Der Text legitimiert die *gentes*, Gott in ihrer jeweiligen Sprache anzubeten und lobzupreisen. Das betrifft das Vaterunser ebenso wie Gebete und das Glaubensbekenntnis, also jene Inhalte, über die die Bischöfe laut dem Konzil von Tours in der Volkssprache predigen sollten. In diesem Sinn wurden die Mondseer Texte vom Hof inspiriert. Die Konzilien des Jahres 813 lagen aber in den Händen von regionalen geistlichen und weltlichen Würdenträgern, die an fünf verschiedenen Orten zusammentraten und sich auf Basis eines am Hof formulierten Programms berieten. Das Konzil von Mainz, wo sich der bayerische Episkopat versammelte, wurde von Arn von Salzburg und Hildebold von Köln geleitet. Letzterer war auch seit 803 Rector von Mondsee. Im Jahre 787 auf Wunsch Karls des Großen zum Bischof von Köln gewählt, wurde er 794 *capellanus* am Hof. Noch im selben Jahr erwirkte der Frankenkönig vom Papst die Befreiung Hildebalds von der Residenzpflicht in Köln. Als Hofkaplan blieb er über den Tod Karls des Großen hinaus ein bedeutsamer Berater am karolingischen Hof, dem immer wieder wichtige Aufgaben übertragen wurden. 799 führte er Papst Leo III., der ihm 794/95 das Pallium verliehen hatte, nach Paderborn, so wie er 816 von Ludwig dem Frommen gebeten wurde, Papst Stephan V. entgegenzureisen und ihn nach Reims zur Krönung des Franken zu begleiten. 814 spendete er Karl dem Großen die Sterbesakramente.³¹¹

Seine Funktion als Hofkaplan und seine Nähe zum Frankenherrscher lassen es durchaus wahrscheinlich erscheinen, dass Hildebold, der nachweisbar die Kölner Bibliothek ausbaute, mit dem Projekt einer volkssprachigen Vermittlung der Glaubenslehre befasst war. Sein spezifisches Interesse an Predigttexten und ihrer Vermittlung zeigt sich nicht nur darin, dass er über eine eigene Predigtsammlung verfügte,³¹² sondern auch dadurch, dass er sich in Mondsee ein Homiliar für die Predigt *ad populum* zusammenstellen ließ.³¹³ Es fügt sich gut ins Bild, dass jener Liudger, der die *Vita Gregorii* verfasste und darin den Wert der volkssprachigen Predigt betonte, von

³¹⁰ Homilia de vocatione gentium, ed. Hench 42.

³¹¹ Vgl. Philippe Depreux, Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux, 781 – 840 (Instrumenta 1, Sigmaringen 1997) 246f.

³¹² Vgl. Köln, Dombibliothek, Cod. 171. Siehe dazu Étaix, Le sermonnaire d'Hiltebold de Cologne.

³¹³ Vgl. Wien, ÖNB, Cod. 1014. Siehe Henri Barré, L'homiliaire carolingien de Mondsee, in: Revue Bénédictine 71 (1961) 71 – 107.

Hildebald am 30. März 805 zum ersten Bischof von Münster geweiht wurde.³¹⁴ Demnach gab es am Hof eine Gruppe von Männern, die die Übersetzung von Mustertexten ins Theodiske förderten. Zu diesen Männern zählte auch Erzbischof Arn von Salzburg, der wohl für die Abfassung der bilingualen Exhortatio ad plebem christianam vom Beginn des 9. Jahrhunderts verantwortlich war. Die Vorlagen für die Mondseer Fragmente könnten durch die Vermittlung Arns aus Saint-Amand nach Mondsee gelangt sein. Denn im Gegensatz zur Achse Köln-Mondsee wurden um 800 sehr viele Handschriften aus dem nordfränkischen Kloster Saint-Amand nach Salzburg gebracht. Nach neuen Erkenntnissen von Elke Krotz scheinen die Isidorpassagen der Mondseer Sammlung sogar eine direkte Abschrift der nordfränkischen Handschrift zu sein, die heute in Paris aufbewahrt wird, was eher für eine Vermittlung durch Arn von Salzburg spricht. Einer von diesen beiden Erzbischöfen hat in Bayern jedenfalls die Abschrift und Überarbeitung der Mondseer Sammlung angeregt. Obwohl nur wenige althochdeutsche Predigten aus dem frühen 9. Jahrhundert überliefert sind, sind Versuche, den *populus* mit volkssprachigen Texten zu erreichen, hinreichend dokumentiert.

Ob es allerdings tatsächlich ein Projekt gegeben hat, das Althochdeutsche zur Schriftsprache zu erheben, ist ungewiss und jedenfalls ohne Erfolg geblieben.³¹⁵ Die Mondseer Fragmente geben darüber keine Auskunft. Ihre Texte entsprachen zwar den politischen Vorgaben ihrer Zeit, aber sehr wahrscheinlich dienten sie in der überlieferten Form als Behelf für einen Geistlichen, der dem Latein nicht ganz mächtig war.³¹⁶ Damit stehen sie aber auch stellvertretend für das Schicksal von den oft ehrgeizigen Plänen der Karolinger, die meist am schlecht ausgebildeten Personal scheiterten.³¹⁷

Neben diesen ehrgeizigen Plänen, politischen Vorgaben in den Kapitularien und einigen wenigen althochdeutschen Texten zur Erläuterung der Glaubenslehre ist aus der Karolingerzeit allerdings kein einziger volkssprachiger Predigttext überliefert, der über die Erläuterung des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses hinausgeht. Das ändert sich erst im Lauf des 10. Jahrhundert mit einem altfranzösisch/lateinischen Sermo über Jonas aus Saint-Amand und einer altsächsischen Allerheiligenpredigt aus Essen von der Wende zum 11. Jahrhundert, die auf einem weitverbreiteten lateinischen Sermo Legimus in ecclesiasticis historiis basiert.³¹⁸

314 Zu Liudger vgl. Arnold Angenendt, Liudger. Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter (Münster 2005). Von Liudger wird in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts sogar behauptet, dass er selbst sehr sprachgewandt gewesen sei. Vgl. Vita Liudgerii tertia II, 40 (ed. Wilhelm Diekamp, Münster 1881) 85–134, hier 108.

315 Geuenich, Die volkssprachige Überlieferung 126f. Vgl. auch Green, Medieval Listening 272.

316 Vgl. Patrick J. Geary, Language and Power in the Early Middle Ages (The Menham Stern Jerusalem Lectures, 2013) 45–47.

317 Diesenberger, Les élites et la mission.

318 David Ganz, The Old French Sermon on Jonah: the nature of the text, in: Sermo doctorum. Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (Sermo 9, Turnhout 2013) 427–439; J. E. Cross, 'Legimus in ecclesiasticis historiis': A Sermon for All Saints, and its Use in Old English Prose, in: Traditio 33 (1977) 101–135.

Trotz dieses ernüchternden Befundes sind bereits aus dem ersten Viertel des 9. Jahrhunderts Spuren einer volkssprachigen Rezeption lateinischer Predigten bzw. mit den Techniken des Predigers erhalten. Die Bedeutung von Gregors *Regula pastoralis* für die Bischöfe wurde bereits angesprochen. Der Text war im ganzen Frankenreich weit verbreitet und wurde vielfältig rezipiert. Er zählt auch zu einem der am häufigsten glossierten Texten, die in den meisten karolingischen Klöstern zur Verfügung standen. In einer vom Schreiber Dominicus in Tegernsee noch vor 800 kopierten Handschrift finden sich bereits zeitnah zur Erstellung interlinear oder am Rand eingetragene althochdeutsche Glossen. Noch vor der Mitte des 9. Jahrhunderts wurde ein lateinisch-althochdeutsches Glossar zum Text eingetragen.³¹⁹ Aus Freising stammt eine Kopie mit über 850 Glossen zur *Regula pastoralis* vom Beginn des 9. Jahrhunderts.³²⁰ Die Auseinandersetzung mit den pastoralen Aufgaben von Klerikern, wozu auch die Predigt zählte, erfolgte offenbar auch über die Volkssprache. Mit jedem Begriff in der Volkssprache wurde das Repertoire an Worten und Wendungen aufgefüllt, mit dessen Hilfe ein Kleriker seine pastorale Funktion in einer nicht lateinischen Welt reflektieren und zum Ausdruck bringen konnte.

Ähnlich häufig wie die *Regula pastoralis* wurden Gregors *Homiliae* in *Evangelia* glossiert.³²¹ Einige der ältesten überlieferten Handschriften stammen aus dem bayerischen Raum, darunter der Clm 4542 vom Anfang des 9. Jahrhunderts, dessen erster Teil von einem Hengilhart und der zweite angeblich aus der Feder eines *presbyter* Chadold stammt. Der Text weist einige wenige geschriebene, aber über 650 eingeritzte Glossen in bayerischer Sprache auf.³²² Eine andere Handschrift mit zahlreichen Griffelglossen zu Gregors Predigten stammt aus Freising aus der Frühzeit Bischof Hittos.³²³ Die *Homiliae* in *Evangelia* zählten zu jenen Predigten, deren Kenntnis offenbar auch schon in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, also noch vor Hinkmar von Rheims und Richulf von Soissons, den Priestern ans Herz gelegt wurde. Tatsächlich finden sich diese Predigten überdurchschnittlich oft in den Inventaren und Buchlisten von Priestern im gesamten Karolingerreich.³²⁴ Die Kirche im bayerischen Thannkirchen

319 München, BSB, Clm 18550 A. Vgl. Katalog der althochdeutschen und altsächsischen Glossenhandschriften, ed. Rolf Bergmann/Stefanie Stricker (Berlin/New York 2005) 1235–1237.

320 München, BSB, Clm 6277. Vgl. Oliver Ernst, Die Griffelglossierung in Freisinger Handschriften des frühen 9. Jahrhunderts (Heidelberg 2007) 421–576.

321 Vgl. Rolf Bergmann, Überblick über die Gregor-Glossierung, in: Die Althochdeutsche und Altsächsische Glossographie. Ein Handbuch, Bd. 1, ed. Rolf Bergmann/Stefanie Stricker (Berlin/New York 2009) 542 f.

322 München, BSB, Clm 4542 (Umgebung Benediktbeuern, Anfang 9. Jh.) Siehe dazu Hartwig Mayer, Althochdeutsche Glossen: Nachträge (Toronto 1974) 50–68. Die althochdeutschen Glossen 5: Ergänzungen und Untersuchungen (ed. Elias Steinmeyer/Eduard Sievers, Berlin 1879) 27. Vgl. auch München, BSB, Clm 6263 (Freising, zw. 815 und 825). Vgl. dazu Ernst, Die Griffelglossierung in Freisinger Handschriften 137–259.

323 München, BSB, Clm 6263 (Freising, 1. Viertel 9. Jh.).

324 Für eine Übersicht siehe McCune, *The preacher's audience* 294–300.

verfügte im Jahr 855 über *XL homeliae* und *alia homelia*.³²⁵ Seit 804 zählte diese Taufkirche unbestritten zu Freising und wurde vom Freisinger Bischof mit einem Priester besetzt. In der Zeit, aus der das Inventar stammt, betonte der Freisinger Bischof die Verantwortung der Priester der Taufkirchen gegenüber dem ihnen untergebenen *populus*.³²⁶ Nach Heike Mierau setzte das eine klare Definition ihres Verantwortungsbereichs voraus.³²⁷ Es ist gut möglich, dass eine althochdeutsch glossierte Handschrift der *Homeliae ad Evangelia*, wie sie mit dem Clm 6263 vorliegt, dem Priester in Thannkirchen zur Erfüllung seiner Seelsorgepflicht in der Volkssprache zur Verfügung stand. Mit Ausnahme dieser Gregortexte wurden allerdings nur sehr wenige lateinische Predigten glossiert. Ein frühes Beispiel stellt das sogenannte Burghard-Homiliar dar.³²⁸ Die meisten Glossen sind in dieser Handschrift bei einer Predigt verzeichnet, die Augustinus zugeschrieben wird. Im Codex wird sie als *Humilia* (!) de die iudicii Salomonis bezeichnet.³²⁹ Dieser Text befindet sich in einer Gruppe von ähnlichen Predigten über das Jüngste Gericht, die die Gedanken der Hörer auf die letzten Tage lenken sollte. Nach Yitzhak Hen diente diese Handschrift als Missionshandbuch eines Bischofs und ist sehr wahrscheinlich im Umfeld der angelsächsischen Mission im dritten Viertel des 8. Jahrhunderts im bayerischen Raum entstanden.³³⁰ Eine Umsetzung der Texte in die Volkssprache war für die Mission sicherlich notwendig. Im vorliegenden Fall ist sie aber sicher nicht Wort für Wort erfolgt. So vielfältig der Nutzen der Glossierung in *Sermones* auch gewesen sein mag, sie half zwar zur Übersetzung des lateinischen Textes in die Volkssprache, war aber keine Hilfe zu einer vom Blatt übersetzten volkssprachigen Predigt, sondern gab Orientierungspunkte zum besseren Verständnis des Textes. Insofern steht die Glossierung zwar für eine volkssprachige Aneignungsstrategie, nicht aber zur unmittelbaren volkssprachigen Vermittlung lateinischer Vorlagen. Das sehr einfache Latein der meisten Predigttexte lässt aber zurecht vermuten, dass die Autoren eine Übersetzung in die Volkssprache intendierten. Gerhard Schmitz geht von einem solchen Gebrauch für die pseudo-bonifatianischen Predigten vom Anfang des 9. Jahrhunderts aus.³³¹

Was die Rezeption der Salzburger *Sermones*-Sammlung betrifft, so ist das intendierte Publikum, nämlich Audulf und sein Umfeld, des Lateinischen sicher mächtig

³²⁵ TF 742, ed. Bitterauf 617.

³²⁶ *Capitula Frisingensia tertia* 35, ed. Pokorny 230.

³²⁷ Heike J. Mierau, Die Seelsorgeorganisation auf dem Lande im frühmittelalterlichen Bistum Freising, in: *Pfarreien im Mittelalter. Deutschland, Polen, Tschechien und Ungarn im Vergleich*, ed. Nathalie Krupp (Studien zur Germania Sacra 32, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 238, Göttingen 2008) 121–154, hier 147.

³²⁸ Würzburg, Universitätsbibliothek, M. p. th. f. 28.

³²⁹ Würzburg, Universitätsbibliothek, M. p. th. f. 28, fol. 68r-69v. Vgl. Angelo Mai, *Nova patrum bibliotheca*, I: *Sancti Augustini novi ex codicibus Vaticanis sermones* (Rom 1852) 445 f.

³³⁰ Yitzhak Hen, The content and aim of the so-called Homiliary of Burchard of Würzburg, in: *Sermo doctorum. Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West*, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (Sermo 9, Turnhout 2013) 127–152.

³³¹ Schmitz, Bonifatius und Alkuin 87.

gewesen. Wie groß die Sprachkompetenz des *comes* Audulf aber tatsächlich war, ist nicht deutlich festzumachen, da keine Texte aus seiner Feder überliefert sind. Dass er Seneschall am Hof Karls des Großen war, spricht für eine aktive Beherrschung des Lateinischen, wenngleich es nicht sehr hochstehend gewesen sein muss. Als Beispiel kann Karls *referendarius* Maginharius von Sens genannt werden, dessen Schreiben an Karl den Großen bestenfalls ein mittelmäßiges Latein zeigt.³³²

Das geschriebene Latein der Salzburger Predigten wurde jedenfalls in einer sehr vereinfachten Version der weitaus höheren, gelehrteren Form jener Vorlagen verfasst, die ihr Autor verwendet hatte. Damit war ein einfaches Verständnis der Inhalte sogar für jene Rezipienten gewährleistet, die nur über passive Lateinkenntnisse verfügten.

Die Verwendung der Texte im Kontext von Versammlungen und Gerichtsverhandlungen legt aber auch nahe, dass sie als Vorlagen für Reden im Althochdeutschen verwendet wurden, da die Adressaten meist Laien waren, die über die Rechtsvorgänge genau informiert werden sollten. Stefan Esders und Heike Mierau haben diesen Aspekt besonders für die Entstehung des althochdeutschen Klerikereids in Freising hervorgehoben. Der volkssprachige Treueid ist nur im Zusammenhang mit der Lehenspolitik der Freisinger Bischöfe und mit den „Besonderheiten der weltlichen Gerichtspraxis“ zu verstehen. Im Vordergrund stand nämlich die Sicherung der Vereinbarungen durch die im weltlichen Gericht versammelte Öffentlichkeit, die nur über volkssprachige Kommunikation erreicht werden konnte.³³³ Das sind aber genau jene Kanäle, in der auch die Texte der Salzburger Sermonessammlung zum Einsatz kommen sollten. Denn diese Texte begleiteten nicht nur die Gerichtsprozesse der Freisinger Bischöfe vom Beginn des 9. Jahrhunderts an, sondern sie halfen überhaupt erst den Charakter der Versammlungen und Gerichtsverfahren zu verändern. Im Besonderen ist dies anhand des missatischen Inquisitionsbeweisverfahrens zu beobachten, das seit 802 Teil des Treueids sein sollte. Hier war eine volkssprachige Vermittlung der neuen Verfahren besonders wichtig. In zahlreichen Dokumenten aus dem Freisinger Traditionsbuch ist deshalb auch die aktive Einbeziehung von Laien, entweder als Zeugen oder als Urteilssprecher, bezeugt. Von einem Lateinverständnis dieser Laien ist nicht unbedingt auszugehen. Die Kommunikation erfolgte sicher in der Volkssprache. Aus diesem Grund schlägt selbst in den Freisinger Urkunden, die nicht einmal volkssprachige Namen enthalten, „der volkssprachige Duktus der mündlichen Aufnahme unmittelbar durch.“³³⁴

Da einige Texte der Sermones-Sammlung Themen aufgegriffen haben, die auch in den Kapitularien dieser Zeit angesprochen wurden und die Sammlung im Umfeld der beiden Königsboten, Erzbischof Arn von Salzburg und der *comes* Audulf, entstand bzw.

³³² Codex Carolinus, Appendix 2 (ed. Wilhelm Gundlach, MGH, Epistolae 3, Berlin 1892) 655 – 657; vgl. dazu Michel Banniard, Language and communication in Carolingian Europe, in: The New Cambridge Medieval History 2: c. 700- c. 900, ed. Rosamond McKitterick, Cambridge 1995) 695 – 708, hier 705.

³³³ Esders/Mierau, Der althochdeutsche Klerikereid 238f.

³³⁴ Esders/Mierau, Der althochdeutsche Klerikereid 221.

rezipiert wurde, ist an dieser Stelle auch das Bekanntmachungsgebot der Kapitularien zu erwähnen. Da diese Bestimmungen möglichst den ganzen *populus*, zumindest aber die verantwortlichen Amtsträger erreichen sollten, war eine Verlesung der Texte *coram populo* vorgesehen.³³⁵ Das konnte aber nur heißen, dass sie in der jeweiligen Volkssprache vorgetragen werden mussten.

Eine volkssprachige Vermittlung der in der Salzburger Sermones-Sammlung enthaltenen Texte erfolgte nicht Wort für Wort. Die Texte dienten vielmehr als Steinbruch für Informationen, Motive und Argumentationsreihen. Auf dieselbe Weise ist auch die volkssprachige Predigt durch die Priester vorstellbar, deren Lateinkenntnisse oft rudimentär waren. Es ist fraglich, ob Bischöfe wie Hitto von Freising ihre Predigten und Mahnreden während der Visitationsreisen nur auf Latein gehalten haben. Nur über die Volkssprache konnten die Glaubenslehre und das Vaterunser dem Volk korrekt vermittelt werden. Das in den Kapitularien und Konzilstexten dokumentierte Bestreben, diese Inhalte dem *populus* verständlich zu machen, verdeutlicht, wie bedeutsam der Zugriff auf lokale Gemeinschaften in diesen und anderen Fragen erachtet wurde. Neben der „offiziellen“ Predigt muss es zudem eine Vielzahl von erläuternden Gesprächen und Mahnungen über glaubensrelevante und moralische Themen sowohl im „privaten“ als auch im öffentlichen Raum gegeben haben, die das Leben in den spezifischen „face-to-face“-Gemeinschaften betrafen. Hier ist vor allem an die örtlichen Priester zu denken, aber auch an die *patres familiae*, die ja zur Unterweisung von Glaubensfragen und zur moralischen Ermahnung ihrer Untergebenen dezidiert aufgefordert wurden. Für diese Anlässe waren Predigttexte, die auf einfache Weise moralische Grundwerte vermittelten, von großem Nutzen. Im Idealfall halfen sie diese lokalen Diskurse im Sinne der vom Hof propagierten moralischen Maßstäbe zu strukturieren.

³³⁵ Siehe dazu Bühler, *Capitularia relecta* 448–455. Arnold Bühler, Wort und Schrift im karolingischen Recht, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 72 (1990) 275–296, hier 281 f. Reinhold Schneider, Schriftlichkeit und Mündlichkeit im Bereich der Kapitularien, in: *Recht und Schrift im Mittelalter*, ed. Peter Classen (Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. Vorträge und Forschungen 23, Sigmaringen 1977) 257–279.

5 Die Predigt des Heiligen als politisches Instrument

5.1 Die Viten Hugeburcs von Heidenheim

Im Jahr 787 näherte sich Karl der Große mit seinem Heer den Grenzen Bayerns, blieb aber am Lechfeld bei Augsburg stehen. Ein zweites Heer sammelte sich bei Pförring an der Donau, ein drittes schließlich marschierte von Süden bis nach Bozen.¹ Der Bedrohung der Grenzen des bayerischen Dukats gingen Monate hektischer Verhandlungen zwischen dem Karolinger und den Bayern voraus.² Karl der Große hatte sich am Beginn des Jahres in Rom aufgehalten, wo Gesandte des *dux* Arichis von Benevent mit reichen Geschenken erschienen waren, um den König davon abzuhalten, beneventanisches Gebiet zu betreten und das Herzogtum zu zerstören. Aber sowohl der Papst, der eine Möglichkeit sah, seinen Einflussbereich im Süden Italiens auszuweiten, als auch der fränkische König, der seine eigenen Belange verfolgte, hatten kein Interesse am Erhalt eines unabhängigen Herzogtums. So nutzte es auch nichts mehr, dass der *dux* seine beiden Söhne als Geiseln stellte. Die Franken verwüsteten zwar nicht das Land, besetzten es aber und griffen auf die Klöster und Bistümer zu. Damit hatte das Herzogtum selbst unter der Führung des Arichis kein eigenständiges politisches Gewicht mehr und der bayerische Herzog einen wichtigen Verbündeten verloren. Der fränkische König feierte nach seinem Sieg das Osterfest bei Papst Hadrian in Rom.³

Der bayerische Herzog Tassilo versuchte mit der Entsendung zweier Gesandter, Bischof Arn von Salzburg und Abt Hunrich von Mondsee, den Papst als Vermittler zwischen ihm und Karl zu gewinnen. Obwohl sich Hadrian sehr für den Agilolfinger beim fränkischen König eingesetzt haben soll, konnte er nichts weiter bewirken. Karl hatte sich mit seiner Konstruktion eines angeblichen Treuebruchs des bayerischen Herzogs beim Papst längst durchgesetzt, der nun Tassilo mit Androhung des Bannfluchs aufforderte, seine Treueverpflichtung einzuhalten. Andernfalls sei der Herzog selbst für das unvermeidliche Blutvergießen verantwortlich. Tassilos Gesandte blieben also erfolglos. Karl der Große selbst hatte sich mittlerweile nach Worms begeben, wo er einer Synode von seinen Verhandlungen mit dem Bayernherzog berichtete. Dann soll er Tassilo aufgefordert haben, persönlich vor ihm in Worms zu erscheinen, was dieser

1 Annales regni Francorum a. 787, ed. Kurze 75–77.

2 Zur besten Darstellung der Ereignisse, getrennt nach den Versionen der Reichsannalen, der von ihnen abhängigen und „unabhängigen“ Texte vgl. Stuart Airlie, Narratives of triumph and rituals of submission: Charlemagne's mastering of Bavaria, in: Transactions of the Royal Historical Society, Sixth Series 9 (1999) 93–119, bes. 107–119, und Becher, Eid und Herrschaft 58–63. Eine kritische Haltung dazu: Philippe Depreux, Tassilon III et le roi des Francs: Examen d'une vassalite controversée, in: Revue historique 293 (1995) 23–73, bes. 28–37.

3 Becher, Eid und Herrschaft 58–63. Vgl. G.V.B. West, Charlemagne's involvement in Central and Southern Italy: power and the limits of authority, in: Early Medieval Europe 8, 3 (1999) 341–367.

nicht tat. Schließlich habe der fränkische König nach Einhard die *contumacia* des Bayernherzogs nicht mehr ertragen können. Um sein Recht zu bewahren, sei er mit dem Heer gegen die Bayern gezogen, so die Reichsannalen. Der bayerische Dukat war nun von allen Seiten umzingelt und ein diplomatischer Ausweg war nicht mehr möglich.⁴

Die meisten dieser Vorgänge sind aus den Reichsannalen bekannt, die zu diesem Anlass überhaupt erst erstellt worden sind. Sie sind einer der großen propagandistischen Texte, die eine Rechtswirklichkeit erst konstruierten, um sich eines Widersachers zu entledigen.⁵ Dieser Text half zudem auch, den Bayernherzog zu diffamieren, Karl den Großen aber als einen König zu charakterisieren, der nur auf sein Recht gepocht und dabei sehr viel Geduld bewiesen hatte. Vor allem aber entwarfen die Reichsannalen ein Erklärungsmodell, das allen kritischen Beobachtern und Beteiligten einen Konsens über den Ablauf des Geschehens anbot. Dissidente Stimmen sollten damit zum Schweigen gebracht und ein gemeinsamer Weg in die Zukunft von Bayern und Franken begangen werden.⁶ Die Entstehung der Reichsannalen wird zwar erst nach 788 angenommen, doch sind die diskursiven Elemente des Treuebruchs des Agilolfingerherzogs sicherlich schon im Umlauf gewesen.

In dieser Zeit einer fränkischen militärischen Übermacht an den Grenzen zu Bayern, vor allem aber einer propagandistischen Offensive zur Diffamierung des Bayernherzogs, überarbeitete die Nonne Hugeburc eine ältere Fassung der Lebensbeschreibung des heiligen Willibald von Eichstätt, der noch am 7. Juli 787 sterben sollte.⁷ Den Text beendete sie zwar noch vor dem Tod des Heiligen; denn sie schreibt am Anfang, sie wolle das Leben bis zur Altersschwäche Willibalds schildern; darüber hinaus erzählt sie weder vom Tod Willibalds, noch bezeichnet sie ihn als Heiligen.⁸

Am Schluss ihres Textes erwähnt sie aber im Präsens:

⁴ Annales Laurissenses a.787, ed. Pertz 119: *Karlus pergit Baioariam, Tassilonem ex omni parte cum exercitum concludit ...*

⁵ Vgl. Rosamond McKitterick, *History and Memory in the Carolingian World* (Cambridge 2004) 101 – 111.

⁶ Vgl. Maximilian Diesenberger, Dissidente Stimmen zum Sturz Tassilos III., in: *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, ed. Richard Corradini/Rob Meens/Christina Pössel/Philip Shaw (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 12, Wien 2006) 105 – 120. Carl I. Hammer, 'Pipinus Rex': Pippin's Plot of 792 and Bavaria, in: *Traditio* 63 (2008) 235 – 276. McKitterick, *Charlemagne* 123 – 127. McKitterick, *History and Memory* 174 – 185.

⁷ Vgl. Odilo Engels, Die Vita Willibalds und die Anfänge des Bistums Eichstätt, in: *Der hl. Willibald – Klosterbischof oder Bistumsgründer?*, ed. Harald Dickerhof/Ernst Reiter/Stefan Weinfurter (Eichstätter Studien NF 30, Regensburg 1990) 171 – 198, hier 186. Zu den Reisen Willibalds vgl. Rodney Aist, *The Christian Topography of Early Islamic Jerusalem. The Evidence of Willibald of Eichstätt, 700 – 787 CE* (Studia Traditionis Theologiae. Explorations in Early and Medieval Theology 2, Turnhout 2009).

⁸ Engels, *Vita Willibalds* 187 zu weiteren Aspekten der Datierung des Textes. Willibald ist noch für den 8.10.786 als lebend belegt, sein Nachfolger Gerhoh erscheint aber nicht vor 790 als Bischof. Hugeburc verfasste den Zusatz offenbar knapp vor dem Tod Willibalds, sodass der Bischof von Eichstätt den Text nicht mehr korrigieren konnte.

Und indem er weiterhin in dem noch unbebauten Land der Bayern (*vasta provincia Baguariorum*) den Pflug einstößt, Samen aussät, die Ernte mit vielen Schnittern einbringt, bringt er auf den grünen Gefilden der Bayern mit ihren Kirchen, mit ihren Priestern und den Reliquien der Heiligen Opfergaben dar, die des Herrn würdig sind. Von dort erschallen nun Antiphonen, von dort erklingen nun Lesungen, da lobpreist nun die herrliche Schar der Gläubigen die heiligen Wunder Christi ...⁹

Die Verwendung des Präsens deutet daraufhin, dass Willibald zur Zeit der Abfassung dieser Zeilen noch lebte, wie Odilo Engels bemerkt. Zugleich aber erhebt der Text Ansprüche auf die spirituelle und organisatorische Führung Willibalds im Land der Bayern, das als *vasta provincia* bezeichnet wird. Dies war eine bemerkenswerte Aussage und eine interessante Bezeichnung für den bayerischen Dukat, die eine nähere Würdigung verdienen.

Im Jahr 744 war das Eichstätter Gebiet von Bayern auch kirchenrechtlich abgetrennt worden und hatte seitdem einen unklaren Status.¹⁰ Mit der Bischofsweihe versehen, aber ohne „offizielle“ Diözese, hielt Willibald über Jahrzehnte ein Provisorium am Leben, wobei er auf fränkische Unterstützung baute und die Eingliederung in eine bayerische Diözese fürchtete. In den späten 780er Jahren wurde es zunehmend unklar, wie sich der Konflikt zwischen den Karolingern und Bayern entwickeln würde. Sollte sich das Gleichgewicht der Kräfte verschieben, war der unabhängige Status des Eichstätter Raumes gefährdet. Aber der fränkische Aufmarsch von 787 machte klar, wer die Oberhand gewinnen würde. Die Bayern und wohl auch die Kreise um Willibald hatten sicher erfahren, dass Karl der Große im Frühjahr, genau am 27. März 787, dem beneventanischen Bistum den Besitz bestätigt und die Immunität verliehen hatte. Dadurch verlor der Herzog ein wesentliches Machtinstrument. Die Kirchenlandschaft Benevents hatte sich gründlich verändert.¹¹ Ähnlich war Karl der Große 773 erfolgreich gegen Rätien und Italien vorgegangen.¹²

In dieser Situation beschloss Hugelburc offenbar, ihren Text einer zeitgenössischen Revision zu unterziehen, indem sie die pastorale Tätigkeit Willibalds im bayerischen Raum hervorhob. Die Nonne von Heidenheim hatte die Lebensbeschreibung von

⁹ Vita Willibaldi 106, 15 – 20, ed. Bauch 86 f.: ... *et late ille per vastam baguariorum provinciam aratram trudendo, satam serendo, messem metendo cum multis messorum operariis, per vitreos Baguariorum campos cum aeclesiis atque presbiteris sanctorumque reliquiis dignas Domino delibat dona. Inde nunc antepheonas crepitant, inde lectiones resultant, inde nunc clara credentium turba sancta strepitant Christi miracula et celeberrima Conditoris gratulabundi garrulant preconia.*

¹⁰ Zur Frühgeschichte vgl. Stefan Weinfurter, Eichstätt im Mittelalter. Kloster – Bistum – Fürstentum (Regensburg/Eichstätt 2010) 11 – 52, bes. 24 – 32.

¹¹ D. Karol. 1, Nr. 156 (ed. Engelbert Mühlbacher, MGH, Diplomata Karolinorum 1, Hannover 1906) 211 f. Ähnlich verfuhr Karl mit den regionalen kirchlichen bzw. monastischen Strukturen; vgl. etwa das Immunitätsprivileg für das Kloster San Vincenzo al Volturno. D. Karol. 1, Nr. 157, ed. Mühlbacher 212 f.

¹² Herwig Wolfram, Expansion und Integration – Rätien und andere Randgebiete des Karolingerreichs im Vergleich, in: Wandel und Konstanz zwischen Bodensee und Lombardei zur Zeit Karls des Großen. Kloster St. Johann in Münstair und Churrätien. Tagung 13. – 16. Juni 2012 in Münstair (Zürich 2012) 251 – 260.

Wynnebald nach 778, nach der feierlichen Erhebung seiner Gebeine durch seinen jüngeren Bruder Willibald, verfasst. Die Forschung nimmt die Entstehung der Vita zwischen den Jahren 782 und 785 an. Im Prolog spricht die Autorin schon von „den Taten des verehrungswürdigen Bischofs Willibald“, die „wir vor kurzem ... gesammelt und dargestellt haben“.¹³ Der Grundstock der Willibaldvita ist also schon früher entstanden. Hugeburc berichtet, sie habe den Text nach dem Diktat Willibalds geschrieben. Dabei seien zwei Diakone anwesend gewesen, und zwar an einem Dienstag, dem 23. Juni, wofür die Jahre 767, 772 oder 778 in Frage kommen.¹⁴ Es ist anzunehmen, dass aus diesem Anlass Willibald seinen Bericht über seine Reisen diktieren, die ihn von Südeuropa, nach Lucca, Rom, Catania und in den Nahen Osten geführt hatten. Diese von Hugeburc überarbeiteten Notizen enden nach fünf Kapiteln, denn am Beginn des sechsten Kapitels erwähnt sie nochmals, dass sie die Reisebeschreibung, die sie allerdings mit eigenen Worten ausgebaut hatte, nur von Willibald vernommen habe.¹⁵ Es ist sehr wahrscheinlich, dass sie den Bericht über das Wirken Willibalds erst später dem Text hinzugefügt hat, wie Odilo Engels schlüssig argumentiert.¹⁶

Allein die Verbindung der Person Willibalds als Prediger mit dem bayerischen Raum wäre auf die Weise, wie sie im letzten Kapitel der Lebensbeschreibung präsentiert wird, vor 787 wahrscheinlich undenkbar gewesen. Nun aber, angesichts einer zu erwartenden fundamentalen Umgestaltung der bayerischen Kirche, die ja besonders eng mit dem Herzogtum verbunden war,¹⁷ wollte Hugeburc verdeutlichen, dass Bayern in Willibald eine starke Identifikationsfigur hatte, die eine spirituelle Einöde bereits in ein fruchtbares Land verwandelt hatte und dies immer noch tat.

Hugeburc nimmt dabei auf bayerische Verhältnisse wenig Rücksicht, denn gerade in den bayerischen Diözesen waren durchaus auch kompromissbereite Persönlichkeiten, wenn nicht sogar Parteigänger Karls des Großen vorhanden. Dasselbe traf auch auf den bayerischen Adel zu. Trotzdem charakterisiert die Autorin Bayern als eine *vasta provincia*, die allein durch die spirituelle Bepflanzung Willibalds zu *vitrei campi* verwandelt wurde. Das Bild der bäuerlichen Tätigkeit des Pflügens, Säens und Erntens, das die Autorin wählte, lässt auf einen rhythmischen, nie abgeschlossenen Vorgang schließen. So gewinnt Hugeburcs kluges Spiel mit den literarischen Motiven stärkere Konturen. Demnach soll das Land um Eichstätt noch ganz leer und wüst (*vastata*) gewesen sein, als Bonifatius das Gebiet Willibald zuwies. Nur die von Suidger gestiftete

13 Hugeburc, Vita Wynnebaldis, prologus, ed. Bauch 30f. Vgl. Vita Wynnebaldis 2, ed. Bauch 4, in der sie nochmals von diesem Text spricht. Vgl. dazu auch Berschin, Biographie und Epochenstil 3, 24.

14 Engels, Die Vita Willibalds 172.

15 Hugeburc, Vita Willibaldi 105, 13–17, ed. Bauch 82f.

16 Engels, Die Vita Willibalds 183–188. Die Forschung folgt dieser Ansicht. Vgl. Stefan Petersen, Wann starb die Heilige Walburga? Zu Leben und Tod der letzten Äbtissin von Heidenheim, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 116 (2005) 7–18, hier 17f.

17 Zum Begriff vgl. Wilhelm Störmer, Die bayerische Herzogskirche, in: Der hl. Willibald – Klosterbischof oder Bistumsgründer?, ed. Harald Dickerhof/Ernst Reiter/Stefan Weinfurter (Eichstätter Studien NF 30, Regensburg 1990) 115–142.

Marienkirche soll es dort schon gegeben haben.¹⁸ Nachdem Willibald eine für die Errichtung eines Klosters geeignete Stelle gefunden hatte, reiste er anscheinend zu Bonifatius nach Freising, um ihm den Ort seiner Wahl zu zeigen und von ihm zum Priester geweiht zu werden. Dabei habe Odilo anfänglich noch mitgewirkt; später wird der Bayernherzog nicht mehr erwähnt.¹⁹

Bei der Beschreibung der Anfänge von Willibalds fruchtbringender Tätigkeit in Eichstätt verwendet Hugeburc bereits die Bilder, mit denen sie zum Schluss sein Wirken in Bayern beschreibt: „... mit noch wenigen Arbeitern bestellte er dort das breite und weite Feld der göttlichen Saat mit dem Saatgut des göttlichen Wortes und führte es der Ernte zu.“²⁰ Dieser kurzen Einleitung lässt die Autorin eine Abfolge von poetischen Vergleichen folgen. So nennt sie Willibald eine „umsichtige Biene, die auf purpurfarbenen Veilchen-Rasen, auf rot schimmernden Baumb Blüten und duftenden Blüten der Ölbäume das tödliche Gift beiseite lässt und den süßen Saft des Nektars schlürft und so an den Beinen und am ganzen Körper die Beute eilig zu den Bienenkörben trägt“.²¹ Sie bezeichnet ihn auch als sonnengleich (*barilion*), als Vorbild, als Vater (und die Kirche als Mutter), als Nährvater, und scheut auch nicht den Vergleich mit einer umsichtigen Henne, „die gewohnt ist, unter dem Schutz ihrer Flügel ihre Kücklein aufzuziehen“.²² Es ist seine erfolgreiche Predigtstätigkeit, die zum Vergleich mit der Henne anregt. Nachdem sich Willibald nämlich niedergelassen hatte, „fingen die Leute an, sogleich von allen Seiten her, aus den Gegenden des Landes und nicht minder aus anderen fernen Gebieten, zu seiner heilsamen und weisen Glaubenspredigt zusammenzuströmen“.²³

Die Predigt war das entscheidende Kriterium, um überregional Menschen anzusprechen. Es ist dieser Hinweis auf die erfolgreiche Predigt, der den Anspruch Eichstätts, als ein von Bayern unabhängiges Bistum anerkannt zu werden, am stärksten untermauert und der den Erläuterungen vorangeht, Willibald würde auch weiterhin in der *vasta provincia* Bayerns wirksam sein. Dabei ist zu beachten, dass die Menschen zur Predigt Willibalds in Eichstätt zusammenströmten und damit das Kloster und der Bischofssitz als ein attraktives, überregionales Zentrum dargestellt werden, in dem er „ein dem Herrn würdiges Volk gewonnen hat“.²⁴ Damit ist der Prozess abgeschlossen, der mit dem Säen „mit noch wenigen Arbeitern“ in der Region um Eichstätt einst begonnen hatte.

Willibalds Tätigkeit in Bayern erscheint dagegen noch nicht als abgeschlossen. Hier nimmt Hugeburc das Bild des Bauern noch einmal auf. Die *vasta provintia* er-

18 Hugeburc, Vita Willibaldi 104, 34–36, ed. Bauch 80f.

19 Jahn, Ducatus 159–163.

20 Hugeburc, Vita Willibaldi 105, 24–26, ed. Bauch 84f.

21 Hugeburc, Vita Willibaldi 105, 26–29, ed. Bauch 84f. Vgl. dazu Willibald von Mainz, Vita Bonifatii 5, ed. Rau 484f., eine Passage die als Vorbild diente.

22 Hugeburc, Vita Willibaldi 105, 24–106, 13, ed. Bauch 84f.

23 Hugeburc, Vita Willibaldi 106, 4–6, ed. Bauch 84f.

24 Hugeburc, Vita Willibaldi 106, 15, ed. Bauch 86f.

scheint im Vergleich zu Eichstätt aus der Perspektive des „kirchlichen Alters“ jünger zu sein, machtheographisch scheint sie peripher gelegen, organisatorisch erscheint sie fragmentiert in verschiedene Kirchen aufgeteilt, die nach der Logik des Textes um den zentralen Ort Eichstätt angeordnet sind. Das unausgesprochene, aber die Erzählung um Willibalds Wirken in Bayern begleitende Bild ist jenes des Bauernhofes, zu dem Eichstätt geworden war, und der umliegenden noch stetig zu bearbeitenden Felder, zu denen auch die *provincia* Bayern zählt. Dies war die Erzählung der Hugelburg, deren Leitmotiv die Predigten Willibalds bildete und die die Ansprüche Eichstätts in den späten 780er Jahren artikulieren sollte.

5.2 Der Prediger und sein Ruf

Das Motiv des Predigers diente in hagiographischen Texten grundsätzlich als eine Möglichkeit, Ansprüche unterschiedlicher Art zu formulieren und kontroversen Diskursen zu begegnen. Im äußersten Fall konnten damit auch Gegner diffamiert werden, wie dies in theologischen Debatten des 8. und 9. Jahrhunderts mehrfach vorkam. Als Medium der Glaubensverbreitung stand ja die Predigt unter stetiger Beobachtung konkurrierender Gruppen. So wehrte sich Claudius von Turin um 825 gegen das Gerücht (*rumor*), das sich von Italien über Gallien bis zu den Grenzen Spaniens verbreitet hatte, dass er eine neue Sekte (*nova secta*) gegen den rechten Glauben predigen würde.²⁵ Sehr wahrscheinlich gingen diese Vorwürfe von seinen zahlreichen Gegnern aus, die sich Claudius durch seinen eigenwilligen Standpunkt zum Bilderstreit im Westen geschaffen hatte.²⁶ Dabei hatte er nicht mit jenen Schwierigkeiten zu kämpfen, mit denen später Gottschalk von Orbais konfrontiert wurde. Der aus einem sächsischen Adelsgeschlecht stammende Mönch aus Fulda trat nämlich gegen seinen Abt

²⁵ Claudius von Turin, Epistola 12 (ed. Ernst Dümmler, MGH Epistolae 4, Berlin 1895) 610.

²⁶ Für eine übersichtliche Zusammenfassung der Debatten und detaillierte Diskussion von Claudius' Position siehe Pascal Boulhol, Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'occident carolingien. Étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué (Collection des Études Augustiniennes, Serie Moyen Âge et Temps Modernes 38, Paris 2002) 115–149. Vgl. mit anderer Interpretation Johannes Heil, Claudius von Turin – Eine Fallstudie zur Geschichte der Karolingerzeit, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 45 (1997) 389–412, hier 394–406. Claudius' Thesen sind lediglich in einem am Hof zusammengestellten Exzerpt seines Liber Apologeticus überliefert: Claudius von Turin, Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem (ed. Paolo Zanna, Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images, Per Verba. Testi mediolatini con traduzione, Firenze 2002) 274–291; (ed. Ernst Dümmler, MGH Epistolae 4, Berlin 1895 [ND München 1978]) 610–613. Dungal, Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias (ed. Paolo Zanna, Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images, Per Verba. Testi mediolatini con traduzione, Firenze 2002); Jonas von Orléans, De cultu imaginum (ed. Jacques Paul Migne, PL 106, Paris 1851) 305–388. Im Vergleich zu Jonas und Dungal beurteilte Agobard von Lyon den spirituellen Nutzen materieller Objekte wesentlich skeptischer. Agobard von Lyon, De picturis et imaginibus (ed. Lieven van Acker, Agobardi Lugdunensis Opera Omnia, CCCM 52, Turnhout 1981) 149–181; Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk (Köln/Wien 1969) 139–158. Für die Hinweise danke ich Gerda Heydemann.

und späteren Erzbischof von Mainz, Hrabanus Maurus, auf, da er sich in seiner Kindheit unfreiwillig in den Mönchsstand gepresst fühlte.²⁷ In einer zu dieser Frage einberufenen Synode konnte er sich allerdings nicht durchsetzen. Er wurde nach Orbais versetzt, wo er eigene Gedanken zur Frage der Prädestination entwickelte. Obwohl ihn wohlmeinende Freunde vor der Verbreitung seiner Ansichten warnten, begann Gottschalk, sie zu veröffentlichen, wobei er vor allem wieder mit Hrabanus Maurus in Konflikt geriet. In einem Brief an den Grafen Eberhard von Friaul, bei dem Gottschalk 846/47 anlässlich einer Italienreise kurzfristig untergekommen war, machte Hrabanus den Grafen auf das *scandalum* aufmerksam, das der aufsässige Mönch mit seinen Lehren schon *in illis partibus* verursacht habe. Daher solle er, wenn Gottschalk zu ihm kommen und ungebührlich lehren wolle, was dem rechten Glauben widerspricht, ihn daran hindern. Zudem soll er dem Aufsässigen entgegenhalten: „Schau, Bruder, dass du mit deiner Willkür beim Predigen zu keinem Stolperstein für die Schwachen wirst und dass du nicht mit deiner Lehre denjenigen zur Verdammnis führst, für welchen Christus gestorben ist. Denn sein Blut wird deiner Hand zugeschrieben werden.“²⁸

Um sein Leben individuell zu gestalten, bedurfte es mächtiger Verbündeter und günstiger Umstände. Wenn man aber auch eine eigenwillige Position zu theologischen Fragen einnahm, waren günstige Bedingungen, zumindest aber der Rückhalt am Hof, besonders wichtig. Während Claudius von Turin trotz großer Schwierigkeiten bis zum Lebensende Bischof blieb, verlor Gottschalk von Orbais immer mehr an Rückhalt und auch an Bewegungsfreiheit.

Dafür gab es schon Beispiele im 8. Jahrhundert. Im Jahr 748 verurteilte Bonifatius in einem Brief an Papst Zacharias leidenschaftlich gotteslästerliche Priester und bezeichnete sie als „Betrüger, Landstreicher, Ehebrecher, Mörder, Lüstlinge, Knabenschänder, Heuchler und Teufelsknechte“, die „nicht den Heiden den katholischen Glauben predigen, noch selbst den rechten Glauben haben.“²⁹ Um 745 setzte der Angelsachse einige fränkische Bischöfe ab, die ihm bei seiner Tätigkeit in die Quere gekommen waren. Vor allem der Franke Aldebert wurde in einigen Punkten von Bo-

²⁷ Zu Gottschalk vgl. Matthew Bryan Gillis, *Noble and Saxon: The meaning of Gottschalk of Orbais' ethnicity at the synod of Mainz, 829*, in: *Ego troubles. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, ed. Richard Corradini/Matthew B. Gillis/Rosamond McKitterack/Irene van Renswoude (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 15, Wien 2009) 197–210.

²⁸ Hrabanus Maurus, *Epistola 42* (ed. Ernst Dümmler, *MGH Epistolae* 5, Berlin 1899) 379–516, hier 487: *Vide, frater, ne hac licentia tua in predicando offendiculum fiat infirmis, et tuo dogmate ne perdas eum, pro quo Christus mortuus est, quia sanguis eius requiretur de manu tua*. Ich danke Marianne Pollheimer für diesen Hinweis. Vgl. auch dies., Hrabanus Maurus.

²⁹ *Epistola 80*, ed. Rau 262 f. Der Brief des Bonifatius ist nicht überliefert, aber das Antwortschreiben des Papstes, aus dem die Passage zitiert wurde. Vgl. von Padberg, *Inszenierung religiöser Konfrontation* 138 f.

nifatius beim Papst erfolgreich angeklagt.³⁰ Die Anklagepunkte, die in Rom während der Synode von 745 diskutiert wurden, enthielten eine Vielzahl von Verfehlungen, von denen schon eine allein beklagenswert gewesen wäre. So soll sich Aldebert angemäßt haben, seine eigene Vita verfassen zu lassen, einen Himmelsbrief empfangen zu haben, ein eigenes häretisches Gebet zu schaffen, seine Haare und Nägel als Devotionalien zu verbreiten und an Weggabelungen Kreuze und Gebetshäuser errichten zu lassen. Grundsätzlich habe er damit die Leute zu verschiedenen Irrlehren verführt (*seducere*). Obwohl das Predigtamt selbst weder im Briefwechsel zwischen Bonifatius und dem Papst, noch in den Synodalakten dezidiert angesprochen wird, war es doch gerade der Missbrauch desselben, der die Breitenwirkung der behaupteten Irrlehren Aldeberts erst ermöglichte. Die grundlegende Kritik an Aldebert richtet sich gegen seine Popularität, die durch die Errichtung alternativer Versammlungsorte an Wegkreuzungen verstärkt wurde. Über die abtrünnigen fränkischen Priester wird im Jahr 748 ebenfalls erwähnt, sie würden vor ihren Bischöfen beschützt, „so dass diese ihren lästerlichen Lebenswandel nicht abstellen, die das mit ihnen eigene Volk abgesondert versammeln und ihr irrgläubiges Kirchenamt nicht in einer katholischen Kirche, sondern auf dem flachen Lande und in Bauernhütten ausüben, wo ihre unwissende Torheit den Bischöfen verborgen bleiben kann ...“³¹

Auf andere Weise als im Falle Aldeberts wird das Predigen von Irrlehren einem weiteren angeklagten Bischof angelastet: Ein Angelsachse namens Clemens habe alle Synodalbeschlüsse abgelehnt, die Lehren der Kirchenväter missachtet und den Christen das Judentum aufgedrängt, das steht im Protokoll der römischen Synode. Vor allem aber habe er gepredigt (*praedicare*), dass der Schwager die Witwe seines Bruders heiraten dürfe (Leviratsehe) – ein Gebot, das er für sich selbst beanspruchte.³² Zudem habe er gepredigt (*praedicare*), dass Christus bei seinem Abstieg in die Unterwelt alle dort befindlichen Frommen und Gottlosen erlöst habe. Auf Basis dieser Verfehlungen solle er und alle, die seinen gotteslästerlichen Predigten (*praedicationes*) zustimmen, „mit den Fesseln des Bannes gebunden werden“.³³

Mit der Verurteilung dieser und anderer fränkischer Bischöfe war für Bonifatius der Weg für seine Reformen frei. Ende Oktober 745 wandte sich Papst Zacharias

30 Epistola 60, ed. Rau 178f., in der Zacharias davon spricht, dass er das Schreiben des Bonifatius erhalten habe, in dem alles enthalten war, „was die falschen und abtrünnigen Bischöfe, nämlich Aldebert und Clemens, gegen Dich [Bonifatius] unternommen haben ...“

Epistola 62, ed. Rau 186f. Akten der römischen Synode von 745 (ed. Reinhold Rau, *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe IVb*, Darmstadt 31994) 396–410; vgl. Nicole Zeddies, *Bonifatius und zwei nützliche Rebellen: die Häretiker Aldebert und Clemens*, in: *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter. Historische und juristische Studien zur Rebellion*, ed. Marie Theres Fögen (*Ius Commune Sonderheft 70*, Frankfurt am Main 1995) 217–263, hier 217f.

31 Epistola 80, ed. Rau 262f.

32 Karl Ubl, *Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens, 300–1000* (Millennium-Studien zur Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 20, Berlin/New York 2008) 250.

33 Römische Synode von 745, ed. Rau 410f.

nämlich an „alle Bischöfe, Priester, Diakone und Äbte, sowie an alle Herzöge, Grafen und alle Gottesfürchtigen, die in Gallien und in den Provinzen der Franken wohnen“, um sie anzuweisen, dass sie „seinen Mahnungen unnachgiebig zu folgen“ haben.³⁴ „Denn wir haben ihn an unser statt in diesen Gegenden zum Predigen bestellt“, erläutert der Papst weiter. Explizit bringt der Papst diese weitreichenden Befugnisse des Bonifatius in einen Zusammenhang mit der Überwindung der oppositionellen Bischöfe. Er habe Gott Dank gesagt, so Zacharias, dass „ihr ... die falschen, abtrünnigen, mordbefleckten und unzüchtigen Priester von Euch abgetan habt ...“³⁵ Durch seine Predigt habe Bonifatius u. a. auch die *principes Francorum*, Pippin und Karlmann, geneigt gemacht, erwähnt Zacharias ausdrücklich.

5.3 Die Vita Bonifatii Willibalds von Mainz

In der von Willibald von Mainz bald nach dem Tod des Bonifatius verfassten Vita des Heiligen ist über die oppositionellen fränkischen Bischöfe nur kurz zu lesen, obwohl der Autor den Briefwechsel des Bonifatius gekannt und für seine Darstellung auch eifrig verwendet hat.³⁶ Das Motiv der *correctio* einzelner Irrlehrer findet sich aber trotzdem wiederholt in der Lebensbeschreibung des Angelsachsen. So erzählt Willibald von einer Predigtreise des Bonifatius nach Bayern zu Lebzeiten des Herzogs Huchbert – Willibald spricht vom *studium praedicationis*. Dabei habe er einen sonst nirgends bezeugten *scismaticus* mit Namen Eremwulf angetroffen, den er verdammt und ausstieß, und das Volk von dessen Irrlehre befreite.³⁷ Bei einer weiteren Reise nach Bayern blieb er wieder viele Tage und predigte und verkündete das Wort Gottes – *praedicans et evangelizans verbum Dei*. Er musste erneut die Ordnung wiederherstellen, indem er die „Zerstörer der Kirchen“ und „Verderber des Volkes“ vertrieb und die bayerische Kirche 739 in vier Diözesen organisierte. Ohne Namen zu erwähnen, berichtet Willibald von einigen, die sich fälschlich das Bischofsamt angemäht oder das Priestertum selbst angeeignet hatten und das Volk verführten (*seducere*).³⁸ Motive und Terminologie erinnern an die Vorwürfe gegen Aldebert und Clemens.

Ohne Zweifel kommt der Predigt in der Vita des Bonifatius eine bedeutsame Rolle zu. In der Überschrift zum letzten Kapitel der Lebensbeschreibung schreibt Willibald ausdrücklich: „Wie er bis an sein Lebensende eifrig predigte und wie er zuletzt aus dieser Welt schied.“³⁹

Es ist diese Tradition der Lebensbeschreibung, die Hugelburg zum Vorbild genommen hat. Die beiden Brüder Willibald und Wynnebald und ihre Verwandte Hu-

³⁴ Epistola 61, ed. Rau 182 f.

³⁵ Epistola 61, ed. Rau 182 f.

³⁶ Willibald, Vita Bonifatii 7, ed. Rau 504 f.

³⁷ Willibald, Vita Bonifatii 6, ed. Rau 498–501.

³⁸ Willibald, Vita Bonifatii 7, ed. Rau 502 f.

³⁹ Willibald, Vita Bonifatii 8, ed. Rau 504 f.

geburt selbst zählten zu dem erweiterten Familienkreis des 754 getöteten Bonifatius. Letzterer hatte die beiden Brüder sogar zur Mission berufen.⁴⁰ Willibald von Eichstätt und seine Biographin Hugeburc waren also sicherlich bestens mit der Vorgehensweise des Bonifatius vertraut gewesen. Dieses Wissen dürfte zweifach Eingang in die Vita Willibalds von Eichstätt gefunden haben. Einerseits erwähnt die Nonne, dass sie die Reiseberichte und biographischen Daten von Willibald selbst diktiert bekommen habe.⁴¹ Andererseits war ihr auch das Bonifatiusleben bekannt. Die älteste Handschrift, die die Doppelbiographie der Hugeburc enthält, überliefert auch die Vita des Bonifatius. Der Codex stammt sehr wahrscheinlich aus dem Eichstätter Raum und muss am Anfang des 9. Jahrhunderts angelegt worden sein.⁴² Im Aufbau des Textes folgt Hugeburc jedenfalls dem Vorbild Willibalds von Mainz,⁴³ und auch sprachlich sind Parallelen und -stellen zwischen den Texten der Hugeburc und der Bonifatiusvita feststellbar.⁴⁴

Die Bonifatiusvita erwähnt auch, dass der Angelsachse Willibald und Burchard die „innersten Gebiete der Ostfranken und die Grenzbezirke Baierns“ anvertraut habe.⁴⁵ Darüber hinaus griffen die beiden Biographen Hugeburc und Willibald von Mainz auf dieselben literarischen Vorbilder zurück, worunter vor allem Aldhelm zu zählen ist.⁴⁶

Wenn Hugeburc also im Jahr 787 die Ansprüche des Willibaldskreises auf den Vorrang, zumindest aber auf die Unabhängigkeit von Eichstätt innerhalb oder am Rande der bayerischen Kirchenlandschaft formulierte, dann tat sie das auch in einer Weise, wie Jahre zuvor der Kreis des Bonifatius seine Ansprüche zum Ausdruck gebracht hatte. Jene längere Passage, in der Hugeburc die Predigt Willibalds als Integrationselement für Leute aus der näheren und fernen Umgebung beschreibt, stammt aus denselben gedanklichen Ressourcen, auf die auch der Autor der Vita Bonifatii zurückgegriffen hatte. In Kapitel 7 berichtet Willibald von Mainz von einer Reise des Bonifatius nach Rom, die er unternommen hatte, um sich bei Papst Gregor II. vorzustellen. Er wurde dort gütig aufgenommen, erzählt der Autor, „und von allen, sowohl von den Römern als auch von den Fremden, so hoch geehrt, dass viele um seiner Lehre (*doctrina*) willen herbeiströmten und eine Menge Franken und Baiern sowie Sachsen

⁴⁰ Hugeburc, Vita Willibaldi 103, 11–19, ed. Bauch 78f.

⁴¹ Hugeburc, Vita Willibaldi 87, 22, ed. Bauch 26f. Vgl. Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages* (Cambridge 1984) 33–35.

⁴² München, BSB, Clm 1086. Vgl. dazu Bischoff, *Südostdeutsche Schreibschulen* 1, 148 und ders., *Südostdeutsche Schreibschulen* 2, 209. Siehe auch ders., *Katalog der festländischen Handschriften* 2, 222.

⁴³ So Berschin, *Biographie und Epochenstil* 3, 23f.

⁴⁴ Darauf hat schon Wilhelm Levison im Prolog seiner Ausgabe des Bonifatiuslebens hingewiesen. Vgl. dazu auch Eva Gottschaller, *Hugeburc von Heidenheim. Philologische Untersuchungen zu den Heiligenbiographien einer Nonne im achten Jahrhundert* (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 12, München 1973) bes. 75–81.

⁴⁵ Willibald, Vita Bonifatii 8, ed. Rau 506–509.

⁴⁶ Berschin, *Biographie und Epochenstil* 3 18–26.

aus Britannien und noch Ankömmlinge aus anderen Landen seiner *admonitio* ein eifriges Ohr liehen“.⁴⁷ Das Thema der erfolgreichen Predigt baute Willibald von Mainz in seinem Text behutsam auf. Denn in Kapitel 6 erzählt er über Bonifatius, der in Thüringen missionierte, „dass der Ruf seiner Predigt ruchbar wurde und so sehr wuchs, dass sein Name schon im größten Teile Europas widerhallte, und zu ihm aus Britannien eine große Anzahl Knechte Gottes ... zusammenströmte“.⁴⁸ Dabei erwies er sich auch als Multiplikator für Prediger, die sich nun überall einsetzten, „um das Wort des Herren zu predigen“.⁴⁹

Gemeinsam ist den beiden Texten auch die Geringschätzung der bayerischen Kirche. Hugeburc stellt Bayern als ein durch Bonifatius und Willibald christianisiertes Gebiet dar. Letzterer habe sich bei Herzog Odilo aufgehalten, was eine Beauftragung durch den Bayernherzog nahe legt.⁵⁰ Willibald habe Bonifatius in Freising als höchste kirchliche Autorität vorgefunden. Von anderen bayerischen Geistlichen oder Heiligen ist in der gesamten Lebensbeschreibung keine Rede. Mit den Zusätzen aus dem Jahr 787, die sogar einen zeitgenössischen Christianisierungsprozess ansprechen, ignorierte sie auch die Entwicklung der bayerischen Kirche nach dem Tod des Bonifatius.

Ähnliches berichtet Hugeburc von Wynnebald, dessen Vita nach 778 und damit nach der Entstehung der Viten der bayerischen Heiligen Corbinian, Emmeram und wahrscheinlich auch Rupert zu datieren ist, auf die sie vielleicht Bezug nahm.

Wynnebald wollte die ihm noch unbekannten Einwohner Bayerns (*incolae Baiuvariorum*) kennen lernen, berichtet sie, daher habe er „aus eigenem Antrieb“ Herzog Odilo aufgesucht, von dem er „mit hohen Ehren aufgenommen und mit großen und würdigen Geschenken an Grund und Boden, an Besitztümern und außerdem noch mit reichen Geldmitteln bedacht“ worden sei.⁵¹ Mit dieser reichen Ausstattung durch einen Agilolfinger hat Hugeburc aber den Angelsachsen Wynnebald mit den bayerischen Bischöfen Corbinian, Emmeram und Rupert gleichgesetzt. Wenn die Autorin hinzufügt, Wynnebald habe den Herzog „nicht ungern“ aufgesucht, dann nimmt sie sehr wahrscheinlich Bezug auf die letztgenannten bayerischen Heiligen, die ja nach Ausweis ihrer Lebensbeschreibungen nicht in Bayern bleiben wollten und von Herzog Theodo zum Bleiben erst überzeugt werden mussten.⁵² Zudem wird dabei ein Motiv aus dem Bonifatiusleben aufgenommen, in dem Willibald von Mainz ebenfalls erzählt, Bonifatius habe die Einwohner Bayerns (*incolae Baguvariorum*) nicht nur allein einer Einladung Herzog Odilos Folge gebend, sondern aus freien Stücken, *spontaneus*, besucht.⁵³

47 Willibald, Vita Bonifatii 7, ed. Rau 500f.

48 Willibald, Vita Bonifatii 6, ed. Rau 496f.

49 Willibald, Vita Bonifatii 6, ed. Rau 496–499.

50 Hugeburc, Vita Willibaldi 104, 30–31, ed. Bauch 80f.

51 Hugeburc, Vita Wynnebaldi 109, 33–110, 3, ed. Bauch 146f.

52 Hugeburc, Vita Wynnebaldi 109, 33–34, ed. Bauch 146f.

53 Willibald, Vita Bonifatii 7, ed. Rau 502f. Bonifatius war auch schon früher bei den Bayern: Willibald, Vita Bonifatii 7, ed. Rau 502f.

In Bayern habe Wynnebald dann „nach den Vorschriften des Kirchenrechts“ wieder die Sakramente zur Geltung gebracht. Das ist erneut ein Motiv, das aus der Bonifatius-tradition stammt und das vielleicht Bezug auf den Streit zwischen Bonifatius und Virgil von Salzburg im Zusammenhang mit der Frage der „Wiedertaufe“ nimmt.⁵⁴ Jedenfalls spricht die Bonifatiusvita ebenfalls davon, der Heilige habe das kanonische Recht in Bayern wiederhergestellt.⁵⁵

Anders als Willibald in der Bonifatiusvita erzählt Hugeburc von der zu unrecht verheirateten und mit Unzucht befleckten Bevölkerung in Bayern, und zwar sowohl unter den Mächtigen und Reichen (*potentes ac divites*) als auch unter den weniger Begüterten in niedrigerer Stellung (*alii inferioris gradus mediocres*).⁵⁶ Die Unterscheidung zwischen Reichen und Mächtigen (*divites ac potentes*) und Freien und Knechten (*servi vel liberi*) stammt wieder aus der Bonifatiusvita, von der auch das Motiv entnommen wurde, Willibald bzw. Bonifatius habe die Reichen nicht durch Schmeicheleien gewinnen wollen.⁵⁷

Während Bonifatius also sowohl den Mächtigen als auch den Schwachen „ein gleiches Maß von Zucht in der heiligen Ermahnung“ angedeihen ließ,⁵⁸ unterschied Hugeburc zwischen der Behandlung dieser beiden Gruppen durch Wynnebald. Dabei griff sie auf die *Regula pastoralis* Gregors des Großen zurück, ein Werk, das sie auch im Zusammenhang mit der Unterweisung der Franken zitiert, als sich Wynnebald in Mainz aufgehalten haben soll.⁵⁹ In beiden Fällen soll verdeutlicht werden, dass Wynnebald durchaus über die unterschiedlichen Bedürfnisse seiner Zuhörer Bescheid wusste.⁶⁰

Wynnebalds bayerische Predigt-tätigkeit unterscheidet sich wesentlich von jener bei den Franken vorgenommenen. Denn Wynnebald habe sich „unter Herzog Odilo in jener Gegend, die Nordfiluse genannt wird, einen Wohnsitz geschaffen“. ⁶¹ Dort, in der heutigen Oberpfalz an der Vils, soll er sich täglich abgemüht haben, „um jene höher zu führen, die ihm unterstellt waren, die seine Predigt hören wollten und begreifen

⁵⁴ Epistolae 68 und 80, ed. Rau 210f. und 266–269.

⁵⁵ Willibald, Vita Bonifatii 7, ed. Rau 502f.

⁵⁶ Hugeburc, Vita Wynnebaldi 110, 4–7, ed. Bauch 146f.

⁵⁷ Willibald, Vita Bonifatii 3, ed. Rau 470f.: ... *ut nec divites adolando demulceret* ... Vgl. dazu Hugeburc, Vita Wynnebaldi 110, 7, ed. Bauch 146f.: ... *Similiter at aliis superiori gradus divitis ac secularis dignitate prelates potentibus numquam adolando cedebat* ... Dazu bringt Hugeburc als Begründung noch Psalm 140, 5 und Eccli 7, 6. Vgl. Arbo, Vita Haimrammi 2, 10 und 7, ed. Bischoff 8f., 20f. und 16f., wo zwischen den Edlen und den Gemeinen (*nobiles, ignobiles*), den Reichen und Armen (*locupletes et inopes* oder *locupletes* und *egeni*), oder den Sanftmütigen und den Mächtigen (*mites* ... *potentes*) unterschieden wird.

⁵⁸ Willibald, Vita Bonifatii 3, ed. Rau 470f.

⁵⁹ Hugeburc, Vita Wynnebaldi 110, 13–16, ed. Bauch 148f.

⁶⁰ Hugeburc, Vita Wynnebaldi 110, 13–14, ed. Bauch 148f. mit Hugeburc, Vita Wynnebaldi 110, 28–111, 8, ed. Bauch 148–151. Vgl. dazu Kap. 3.

⁶¹ Hugeburc, Vita Wynnebaldi 110, 15, ed. Bauch 148f.

konnten“.⁶² Dies ist eine bemerkenswerte Aussage, die nicht so oft in hagiographischen Texten zu finden ist. Während nämlich meistens die Prediger gerade dafür gerühmt werden, mit allen Bevölkerungsteilen in Kontakt treten zu können – eine Fertigkeit, die die Autorin im selben und im folgenden Kapitel auch für Wynnebald in Anspruch nimmt – wird im Zusammenhang mit den Bayern der Heilige selbst das Maß aller Dinge. Das bekräftigt sie mit Mt 10, 12–13: „Wenn ihr ein Haus betretet, dann gebt ihm euren Gruß. Und wenn das Haus würdig ist, dann wird euer Frieden auf ihm sein. Wenn es aber nicht würdig ist, dann soll euer Frieden auf euch zurückkehren.“ Dementsprechend habe der Heilige „nicht wenige Orte des Landes predigend aufgesucht“, um die frohe Botschaft jenen zu bringen, die derer würdig waren.⁶³ Diese Differenzierung zwischen den „Würdigen“ und „Unwürdigen“ ist in der Vita Wynnebaldi allein für die Bayern reserviert, deren Fähigkeit oder Willen, geistliche Unterweisung zu empfangen, damit in Zweifel gezogen wird. Anders steht es um die Franken, die Wynnebald danach belehrte. Denn bei diesen reichte er jenen, „welche diese Geheimnisse Gottes im Geiste nicht fassen konnten ... einfache und allgemein verständliche Worte“.⁶⁴ Und er wandte sich auch denen zu, die er „trotz beschwörender Mahnungen nicht bessern konnte“. Damit waren aber genau jene Menschen angesprochen, die Hugeburc im Zusammenhang mit den Bayern gerade noch als „unwürdig“ angesprochen hatte. Erst bei den Franken entsprach Wynnebald genau den Anforderungen der *Regula pastoralis* Gregors des Großen, dessen Prolog zum dritten Buch sie zitiert: „Je nach Eigenart des Charakters soll die Ermahnung der Lehrer verschieden beschaffen sein.“⁶⁵ Als Hugeburc Wynnebalds bayerische Predigtstätigkeit behandelte, zitierte sie zwar ebenfalls eine Passage der *Regula*, hob aber die Eigenverantwortung des Hörers hervor: „Die Natur hat alle Menschen gleich geschaffen. Erst aus der Verschiedenheit der Verdienste ergeben sich die Unterschiede.“⁶⁶ Ohne Zweifel hatte Hugeburc schon vor der zweiten Redaktion in der Lebensbeschreibung Wynnebalds Vorbehalte gegen die Bayern geäußert und folgte darin den Leuten um Bonifatius und dessen Vita. Ohne das organisatorische Wirken des Angelsachsen gäbe es keine bayerische Kirche, der jede unabhängige Entwicklung abgesprochen wird. Folgerichtig habe Bonifatius einigen bayerischen Geistlichen die Rechtmäßigkeit ihrer Lehren und Ämter abgesprochen.

⁶² Hugeburc, Vita Wynnebaldi 110, 17–18, ed. Bauch 148f.

⁶³ Hugeburc, Vita Wynnebaldi 110, 19–23, ed. Bauch 148f.

⁶⁴ Hugeburc, Vita Wynnebaldi 110, 30–33, ed. Bauch 148–151.

⁶⁵ Hugeburc, Vita Wynnebaldi 110, 33, ed. Bauch 150f. Vgl. Gregor der Große, *Regula pastoralis* III, prologus, ed. Judic 285–261.

⁶⁶ Hugeburc, Vita Wynnebaldi 110, 14, ed. Bauch 148f.

5.4 Die Viten des Arbeo von Freising

Die Art und Weise, wie die Bonifatiusvita über Bayern schrieb, erregte in Bayern (literarischen) Widerstand. Als Arbeo von Freising um 770 die beiden Lebensbeschreibungen Emmerams und Corbinians verfasste, wandte er sich gegen die in der Vita Bonifatii formulierte Geschichte der bayerischen Kirche, wie es Ian Wood überzeugend verdeutlichte.⁶⁷ Zu diesem Zweck verwendete der Bischof von Freising nicht nur die Lebensbeschreibung aus der Feder Willibalds, sondern auch die Korrespondenz zwischen dem Angelsachsen und den Päpsten.⁶⁸

So stellt eines der Wunder, das sich nach dem Tod des Emmeram ereignete, die in der Bonifatiusvita geschilderte erfolgreiche Mission des Angelsachsen bei den Thüringern in Frage. Ein bayerischer Pilger, der auf dem Weg nach Regensburg zum Grab des heiligen Emmeram war, wurde von Räubern in einer Einöde namens Fernweide, vielleicht das heutige Langquaid im Landkreis Kehlheim, entführt und an Franken verkauft, die ihn weiter an die Thüringer veräußerten. Bei den Thüringern, die in der Nähe der Sachsen wohnten und heidnische Götzenbilder verehrten, soll der entführte Pilger nach drei Jahren Gefangenschaft gezwungen worden sein, „ein junges und in Anbetracht der Fäulnis dieses Fleisches sehr hübsches Weib“ zu heiraten. Da er aber in seiner Heimat bereits verheiratet gewesen war, wollte sich der Alte dem Willen seines Herrn widersetzen, was ihm jedoch nicht gelang. So ließ er sich zwar verheiraten, wollte aber seine Braut von der sexuellen Enthaltsamkeit überzeugen. Zu seinem großen Unglück war seine Braut aber „von fleischlicher Lust ergriffen und mit den Ermahnungen ihres Gefährten zur Enthaltsamkeit ganz und gar nicht einverstanden“. So bedingte er sich drei Tage Enthaltsamkeit aus, in deren Verlauf ihm der Heilige Emmeram erschien und ihn zur Flucht motivierte. Nach einem fünfzehntägigen Marsch gelangte er schließlich nach Regensburg, dem ursprünglichen Ziel seiner Reise.⁶⁹

Arbeo von Freising hat als Vorbild für diese Episode die Vita Malchi des Hieronymus gewählt.⁷⁰ Als Bestandteil der weit verbreiteten Vitae patrum war das Leben des Malchus einem frühmittelalterlichen Leser geläufig und damit auch die Anspielung, wie unzivilisiert und unchristlich Arbeo die Thüringer zeichnen wollte: Denn Malchus wurde in einer Wüste des Nahen Ostens von Sarazenen überfallen, die erbarmungslos

⁶⁷ Siehe Wood, *Missionary Life* 157f.; vgl. auch Stephan Freund, Bonifatius und die bayerischen Bistümer aus hagiographischer Sicht, in: Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter, ed. Franz J. Felten/Jörg Jarnut/Lutz E. von Padberg (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 121, Mainz 2007) 281 – 293.

⁶⁸ Vgl. etwa Vogel, *Vom Werden eines Heiligen* 323.

⁶⁹ Arbeo, *Vita Haimrammi* 37 – 43, ed. Bischoff 66 – 79.

⁷⁰ Vgl. dazu Wood, *Missionary Life* 151. Siehe auch Hubert Glaser, Bischof Arbeo von Freising als Gegenstand der neueren Forschung, in: ders./Franz Brunhölzl/Sigmund Benker, *Vita Corbiniani*. Bischof Arbeo von Freising und die Lebensgeschichte des hl. Korbinian (Zürich 1983) 11 – 76, hier 53 – 64.

jeden Reisenden verschleppten, egal ob Mann oder Frau, ob jung oder alt. Diese Heiden ernährten sich von halbrohem Fleisch, tranken Kamelmilch, waren nur spärlich bekleidet und lebten als Nomaden ohne festen Wohnsitz in einfachen Zelten. Ihre Gefangenen aber zwangen sie nackt herumzulaufen und die Füße ihrer jeweiligen Besitzer und deren Kinder zur Begrüßung zu küssen.⁷¹

Wie man an dieser bayerischen Pilgerepisode sieht, wird weder an den Franken noch an den Thüringern ein gutes Haar gelassen.⁷² Die schlechte Darstellung der Thüringer und der Franken zielt dabei auf die Kritik des Bonifatius an den Bayern ab, die nun umgedreht wird. Denn in der Bonifatiusvita hatte Willibald behauptet, der Heilige wäre von Rom aus nach Thüringen geeilt, um dort „die Stammeshäupter und die Fürsten des ganzen Volkes mit geistlichen Worten“ anzusprechen und um sie „auf den Weg der wahren Erkenntnis und zum Licht der Einsicht zu führen ...“⁷³ Danach habe Bonifatius in Hessen und Thüringen „eine nicht geringe Anzahl von Kirchen errichtet“.⁷⁴ Tatsächlich hatte der Angelsachse bereits in den 720er Jahren mit Hilfe der karolingischen Hausmeier die Grundlagen der thüringischen Kirchenorganisation gelegt und 742 das Bistum Erfurt gegründet. Auch die Gründung des Klosters Fulda war in Hinblick auf eine kirchliche Erschließung Thüringens und der Sachsen gedacht. Nach 750 konnten die Thüringer wohl als christianisiert betrachtet werden.

Der eigentliche Skandal, den Arbeo in dieser Episode sah, lag darin, dass ein thüringischer *pater familias* den entführten Pilger gezwungen hatte, eine andere Sklavin zur Frau zu nehmen, obwohl dieser bekundet hatte, bereits verheiratet zu sein. Dies war kirchenrechtlich streng untersagt. In dem von Bonifatius angestrebten fränkischen Konzil von Les Estinnes 743 wurden Ehebruch und Inzest ausdrücklich verboten.⁷⁵ Der Zwang zur Wiederverheiratung durch den Thüringer in der Emmeramsvita war gleichsam ein Zeichen, dass bei dieser *gens* die wichtigsten moralischen Grundsätze nicht befolgt wurden. Dabei unterstand seit kurz nach 750, als Bonifatius die Diözese Erfurt auflöste, Thüringen direkt Mainz, wo zunächst Bonifatius selbst und nun sein Nachfolger Lul die pastorale Verantwortung trugen. Die Spitze richtete sich also gegen diese beiden – an Lul von Mainz vor allem wohl deswegen, weil er die Vita

71 Hieronymus, *Vita Malchi monachi captivi* (ed. Jacques-Paul Migne, PL 23, Paris 1883) 55–60.

72 Siehe dazu Maximilian Diesenberger, *Repertoires and strategies in Bavaria: hagiographies, in: Strategies of Identification: Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*, ed. Walter Pohl/Gerda Heydemann (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 13, Turnhout 2013) 209–233.

73 Willibald, *Vita Bonifatii* 5, 484f. mit dem Bienengleichnis.

74 Willibald, *Vita Bonifatii* 6, 498; ebda. c. 8, ed. Rau 510, fordert er Lul auf, den von ihm angefangenen Bau der Salvatorkirche bei den Thüringern voranzutreiben.

75 Concilium Liftinense a. 743, c. 3 (ed. Albert Werminhoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 5–7, hier 7. Dabei hatte Gregor III. einst dem Bonifatius im Zuge der Verleihung des Pallium 732 darauf aufmerksam gemacht, jene Gläubigen „zurechtzuweisen und es nicht weiter geschehen zu lassen“, dass sie „ihre Sklaven an die Heiden zur Opferung verkaufen.“ In der Passage der Emmeramsvita ist auch eine Kritik an den Franken enthalten, die den Pilger weiterverkauft hatten. Denn in L’Estinnes wurde 743 ausdrücklich auch festgestellt, dass christliche Sklaven nicht an Heiden verkauft werden dürften. Zum Konzil vgl. von Padberg, *Mission und Christianisierung* 286.

des Bonifatius in Auftrag gegeben hatte, die die bayerische Kirche vor Bonifatius als häretisch und unmoralisch zeichnete.

Dass Ardeo gerade das Thema der kirchenrechtlich verbotenen Ehe zum Gegenstand der Wunderepisode machte, lag darin begründet, dass es ja einst Bonifatius gewesen war, der Papst Gregor III. von der Praxis des Ehebruchs bei den Bayern erzählt hatte. Ein Vergehen, vor dem der Papst 739 die bayerischen Bischöfe ausdrücklich gewarnt hatte.⁷⁶ Nicht zuletzt berichtete die *Vita Bonifatii*, dass der Angelsachse jene thüringischen Geistlichen und Priester, die er durch Hurerei beschmutzt angetroffen hatte, wieder zur Keuschheit führte.⁷⁷

Dagegen hat Ardeo, um die moralische Verantwortungslosigkeit der thüringischen Kirchenführung zu unterstreichen, der wundersamen Befreiung des Pilgers einen Wunderbericht vorangestellt, der ebenfalls den Ehebruch zum Thema hat.⁷⁸ In diesem Fall ereignete sich der Ehebruch in Bayern, genauer gesagt im Verantwortungsbereich des Autors selbst, also in der Diözese Freising. Nach nur einer kurzen Sachverhaltsdarstellung – eine Bäuerin war erblindet, und ihr Mann nahm sich eine andere zur Ehe – betont Ardeo ausdrücklich, dass er seiner pastoralen Verantwortung sehr wohl nachgekommen war: „Als uns die Sache zu Ohren kam – es unterstanden nämlich beide der Seelsorge in unserer Diözese – da habe ich ihnen den Ehebruch vorgehalten ...“⁷⁹ Auch wenn diese Intervention des Bischofs zunächst nicht fruchten sollte, verwies ein verantwortungsvoller Priester die Ehebrecherin erneut an den Bischof, der sie letztendlich durch seine *monitio* und *inrepatio* zur Buße und zum rechten Handeln bewegen konnte – also auch die bayerische Priesterschaft erkannte die Zeichen richtig und handelte vorbildlich.

So repräsentieren Ardeos Lebensbeschreibungen, trotz der Kritik an den Agilolfingern, das Selbstbewusstsein einer bayerischen Kirche, die gerade unter Tassilo deutlich gestärkt worden ist und die sich auch gegen die Aneignung ihrer Geschichte von außen wandte.

So nahm Ardeo auch in der im Jahr 772 verfassten Lebensbeschreibung des Corbinian die Kritik an Bonifatius und seinem Kreis noch einmal auf und betonte den Wert der Predigt und die soziale Kraft des Predigens. Im Corbinianleben verstärkte Ardeo deutlich den Gegensatz zur Bonifatiusstradition.

In der *Vita Bonifatii* berichtet Willibald von Mainz von der zweiten Romreise des Angelsachsen zu Papst Gregor II., bei dem er mehrere Tage bis zu seiner Weihe zum Bischof verharnte. Das Treffen war vor allem von Unterweisungen und Ermahnungen des Papstes geprägt. Nach der Bischofsweihe überreichte ihm der Papst ein Büchlein

⁷⁶ Epistola 45, ed. Rau 128f.

⁷⁷ Willibald, *Vita Bonifatii* 5, ed. Rau 484f. Dass Ardeo im Zusammenhang mit der Pilgerepisode das 5. Kapitel der Bonifatiusvita vor sich hatte, zeigt der wörtliche Anklang, den Krusch in seiner Edition hervorhebt. Vgl. Ardeo von Freising, *Vita Haimhrami* 34 ed. Krusch 84, Anm. 2.

⁷⁸ Arbero, *Vita Haimhrammi* 36, ed. Bischoff 62 – 67.

⁷⁹ Arbero, *Vita Haimhrammi* 36, ed. Bischoff 62f.

mit kirchlichen Satzungen und entließ ihn dann mit einem Begleitschreiben an den fränkischen *dux* Karl.⁸⁰

Die Schilderung der zweiten Romreise des Bonifatius motivierte Arbeo zur Erzählung über Corbinians ersten Besuch bei Papst Gregor II., der den Heiligen ebenfalls zum Bischof weihte.⁸¹ Der Autor scheute dabei nicht vor motivischen und wörtlichen Übernahmen aus seiner Vorlage zurück: Wie Bonifatius verrichtete Corbinian zunächst beim *apostolorum princeps* Petrus ein Gebet (*oratio*), bevor er den Papst aufsuchte.⁸² Wie Bonifatius wagte es Corbinian nicht, dem „so großen“ Papst (*tanto patri/pontifici*) zu widersprechen (*contradicere*) und stimmte daher der Bischofsweihe unfreiwillig zu (*consentire*).⁸³ Wie Willibald von Mainz bezeichnet Arbeo den Papst als *papa beatae memoriae Gregorius*.⁸⁴

In einigen wesentlichen Zügen unterscheiden sich aber die Lebensbeschreibungen der beiden Heiligen. Bonifatius musste nämlich nach der ersten Begegnung mit dem Papst einige Tage warten, um wieder vorgelassen und unterwiesen zu werden. Arbeo berichtet dagegen, dass Papst Gregor von den Worten und der Erscheinung Corbinians sogleich tief beeindruckt war.

Arbeo nahm die Begegnung Corbinians mit dem Papst zum Anlass, eine Personenbeschreibung des Heiligen aus der Sicht Gregors, der höchsten kirchlichen Autorität, in seine Erzählung aufzunehmen. Damit wertete der Autor die traditionelle Personenbeschreibung eines Heiligen wesentlich auf. Hier zeigt sich auch der Unterschied zur Vorlage. Bei Bonifatius hellte sich die Miene des Papstes erst auf, nachdem dieser die Veranlassung seiner Reise erwähnte.⁸⁵ Bei Corbinian aber erkannte der Papst nicht nur aufgrund des Berichts des Heiligen, „welch glühender Eifer für das Werk Gottes in seinem [Corbinians] Herzen brannte“, sondern er musterte ihn gleichzeitig auch und „sah das edle Gesicht, die kleine Gestalt und erkannte, dass sein Äußeres den Adel der Herkunft verriet.“ Nun folgt im Text die Aufzählung unterschiedlicher Charaktereigenschaften Corbinians, die in einer Anspielung auf die Selbstaussage des Paulus mündet, er sei allen alles (*omnia omnibus*) gewesen.⁸⁶ Vergleichbar sei der Heilige mit dem Manna, das beim Zuge der Hebräer durch die

⁸⁰ Willibald, *Vita Bonifatii* 7, ed. Rau 490–493. Vgl. dazu Wood, *Missionary Life* 157 f.

⁸¹ Arbeo, *Vita Corbiniani* 7–9, ed. Brunhölzl 96–101. Vgl. auch die unterschiedlichen biblischen Motive, die beide Autoren in diesen Passagen verwendeten. Während Willibald im Zusammenhang mit Bonifatius von einer Herde spricht, die keinen Hirten hat, spricht Arbeo im Zusammenhang mit Corbinian vom Licht, das nicht unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter gestellt werden sollte.

⁸² Vgl. Willibald, *Vita Bonifatii* 6 und 5, ed. Rau 490 f. und 482 f., mit Arbeo, *Vita Corbiniani* 7, ed. Brunhölzl 96 f. Siehe eine genauere Analyse bei Vogel, *Vom Werden eines Heiligen* 312–324.

⁸³ Vgl. Willibald, *Vita Bonifatii* 6, ed. Rau 492 f., mit Arbeo, *Vita Corbiniani* 8 und 9, ed. Brunhölzl 98–101.

⁸⁴ Vgl. Willibald, *Vita Bonifatii* 5, ed. Rau 482 f., mit Arbeo, *Vita Corbiniani* 7, ed. Brunhölzl 96 f.

⁸⁵ Willibald, *Vita Bonifatii* 6, ed. Rau 482 f.

⁸⁶ Arbeo, *Vita Corbiniani* 8, ed. Brunhölzl 98 f. Vgl. 1 Kor 9, 22. Vgl. Auch Willibald, *Vita Bonifatii* 3, ed. Rau 469–473, mit einer vergleichbaren Beschreibung des Bonifatius, die allerdings nicht in eine Episode eingebunden ist.

Wüste, „je nach dem Willen des Herzens jedem Gaumen anders schmeckte“, meinte der Autor und fährt fort: „... So stellte sich der Gottesmann, erfüllt vom heiligen Geist, auf jeden einzelnen je nach Geschlecht und Alter ein, um ihm durch das Streben nach einem gottesfürchtigen Wandel ein Vorbild der Tugend vor Augen zu stellen.“⁸⁷

Hier zeichnet sich jenes Ideal eines Bischofs ab, das Gregor der Große in seiner *Regula pastoralis* mitformuliert hatte, wenngleich weder das biblische Bild noch der Wortlaut auf dieses Werk des Kirchenvaters zurückgehen: der Pastor, der in seiner Predigt auf den Einzelnen eingeht. Später wird Hageburc direkte Anleihen aus Gregors Traktat nehmen.⁸⁸ Der fundamentale Unterschied zwischen der Lebensbeschreibung des Bonifatius und der *Vita Corbiniani* betrifft aber die räumlichen Dimensionen des Predigtamtes, die den beiden Heiligen vom Papst zugestanden wurden. Laut Willibald hatte Bonifatius bei seiner ersten Romreise (719) einen Missionsauftrag zu den „wildern Völkern Germaniens“ bekommen.⁸⁹ Beim zweiten Aufenthalt (722) wurde er zum Bischof geweiht und mit einem Begleitschreiben zu den Franken gesandt. Etwa zehn Jahre später erteilte ihm Gregor III. das erzbischöfliche Pallium.⁹⁰ Im Jahr 737 begab er sich zum dritten Mal nach Rom, von wo aus er 738 nach Bayern ging, um dort die kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen.⁹¹

Dem Briefwechsel zwischen Bonifatius und den Päpsten zufolge, der Ardeo zur Verfügung stand, erhielt Bonifatius im Jahr 719 den Auftrag, „bei allen im Irrtum des Unglaubens befangenen Völkern“ zu missionieren.⁹² 738 sandte Gregor III. ein Schreiben an die Bischöfe Bayerns und Alemanniens, wo er diese aufforderte, Bonifatius mit „gebührender und schuldiger Ehrerbietung“ aufzunehmen und sich von ihm belehren zu lassen.⁹³ 744 bekam er von Gregor III. das *ius praedicationis* für die Provinz Bayern und für die ganze Provinz Gallien.⁹⁴

Die nachfolgenden Generationen erkannten in Willibalds *Vita Bonifatii* und in seinem Briefwechsel die umfassenden Machtansprüche des Bonifatius, die ihm von den Päpsten sukzessive zugestanden worden waren. Hier wurde erstmals die Entsendung eines in Rom geweihten Bischofs als päpstlicher Legat in ein bereits kirchlich organisiertes Gebiet literarisch niedergelegt. Die Angelsachsen Willibrord und Bonifatius selbst waren zwar schon früher von Rom für die Heidenmission autorisiert worden, dabei sind aber keine bestehenden Rechte von Ortsbischöfen in Frage gestellt

⁸⁷ Ardeo, *Vita Corbiniani* 8, ed. Brunhölzl 98 f.

⁸⁸ Vgl. oben.

⁸⁹ Willibald, *Vita Bonifatii* 5, ed. Rau 482 f.

⁹⁰ Willibald, *Vita Bonifatii* 6, ed. Rau 498–501.

⁹¹ Willibald, *Vita Bonifatii* 7, ed. Rau 500–503.

⁹² Bonifatius, *Epistola* 12 (ed. u. übers. Reinhold Rau, *Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* 4b, Darmstadt 1968) 24–354, hier 46 f.

⁹³ Bonifatius, *Epistola* 44, ed. Rau 126–129.

⁹⁴ Willibald, *Vita Bonifatii* 6, ed. Rau 492 f. Bonifatius, *Epistola* 58, ed. Rau 172 f.

worden.⁹⁵ Seine in diesen Texten beschriebenen Romreisen wurden damit zum Modell für die päpstliche Beauftragung eines Heiligen zur Mission oder Restrukturierung der Kirchen. Gerade die Vita Bonifatii wurde in dieser Hinsicht etwa für die Überarbeitung der Vita Amandi antiqua zur Vita prima in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts stilbildend.⁹⁶

Genau dieses bonifatianische Modell wollte Arbeo aber herausfordern, indem er in der Vita Corbiniani behauptete, der Heilige habe bereits bei seiner ersten Romreise die Befugnis erlangt, *per universum orbem* zu predigen,⁹⁷ womit er nicht nur den Missionsauftrag bei den Heiden meinte, sondern auch das Predigen in den bereits strukturierten Kirchenlandschaften. Während Bonifatius diese Befugnis erst im späteren Alter für die Franken und Bayern erlangt habe, soll Corbinian schon lange davor im Auftrag des Papstes in Gallien gepredigt haben, so das Argument des Freisinger Bischofs.

Denn laut Arbeo kehrte Corbinian nach der Erlangung der Bischofswürde „mit allergnädigst erteilter Erlaubnis des Papstes“ nach Gallien zurück und begann sofort mit seiner Predigtstätigkeit. „Nun ergoss sich aus seinem Munde das Gotteswort; die honigsüße Predigt floss gleich dem lebendigen Wasser einer Quelle, das mit solcher Macht hervorströmt, dass es zum Flusse schwillt, ins Ohr der Menschen, die ihn hörten.“⁹⁸ Auch mit dieser Beschreibung der Predigtstätigkeit nahm Arbeo Motive aus der Bonifatiusvita auf. Einerseits führte er seine schon im Prolog gebrauchte Bewässerungsmetaphorik an, ergänzte sie aber damit, dass er die Predigt als honigsüß bezeichnete. Dies geht sehr wahrscheinlich auf jene Passage der Vita Bonifatii zurück, in der die Predigtstätigkeit des Angelsachsen bei den Thüringern mit der Arbeit einer Biene verglichen wird.⁹⁹ Wenn Arbeo im Folgenden das biblische Bild der Predigt als Samen verwendet, findet sich dasselbe ebenfalls in der Bonifatiusvita im Zusammenhang mit der ersten Romreise des Angelsachsen.¹⁰⁰ Arbeo schließt das Kapitel mit der Bemerkung, Corbinian habe sein Amt „mit freudigem Gesicht“ (*hilari vultu*) ausgeübt. In der Vita Bonifatii war es aber der Papst, der den Angelsachsen „plötzlich heiteren Gesichts (*hilari vultu*) und lächelnden Auges“ anblickte und nach einem Empfehlungsschreiben seines Bischofs fragte.¹⁰¹ Bonifatius vermochte zwar in Rom

⁹⁵ Vgl. Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* V, 11 (ed. und übers. Günter Spitzbart, Darmstadt 1997) 462, zur Weihe Willibrords zum Erzbischof der Friesen durch Papst Sergius. Siehe Willibald, Vita Bonifatii 5, ed. Rau 482 f. für die Entsendung des Bonifatius *ad inspiciendos inmanissimos Germaniae populos*.

⁹⁶ Vgl. Riedmann, *Handschriftenfragmente*, mit der Edition der Vita antiqua. Siehe Vogel, *Vom Werden eines Heiligen* 311.

⁹⁷ Arbeo, Vita Corbiniani 9, ed. Brunhözl 100 f. Vgl. Wood, *Missionary Life* 158.

⁹⁸ Arbeo von Freising, Vita Corbiniani 9, ed. Krusch 567 (übers. Brunhözl 101): *coepitque divinum ex ore illius emanare verbum et mellifluam in audientium effundere praedicationem auribus instar vivi fontis, ex cuius vi emanatione amnis efficitur*. Vgl. auch Kapitel 3.

⁹⁹ Willibald, Vita Bonifatii 5, ed. Rau 484 f.

¹⁰⁰ Willibald, Vita Bonifatii 5, ed. Rau 484 f.

¹⁰¹ Willibald, Vita Bonifatii 5, ed. Rau 482 f.

selbst die Angehörigen unterschiedlicher *gentes* durch seine Predigten zu versammeln, jedoch berichtet Ardeo, Corbinian habe schon zu Beginn seiner geistlichen Karriere überaus erfolgreich gepredigt. Bevor er noch nach Bayern oder nach Rom gekommen war, lebte er zurückgezogen in seiner fast verlassenen Heimatstadt *Castrus*. Hier „bewässerte“ (*inrigare*) er täglich seine wenigen *ministri* mit Mahnreden, damit sie seinem Vorbild nacheiferten. Das sprach sich herum und die *universa plebs* begann zu ihm zu strömen, um seiner Predigt zu lauschen.¹⁰² Später folgten dann Scharen von *nobiles* und *ignobiles* beiderlei Geschlechts und schließlich sollen sogar ehrwürdige Greise um die Wette zu seiner Zelle gelaufen sein. Den Höhepunkt seines Ruhmes bildete aber ein Geschenk des *maior domus* Pippin, der dem Heiligen über seine *praesides* einen kostbaren, mit Goldfäden durchwirkten Mantel, „den er nach dem Brauch der Alten auf dem Märzfeld zu tragen pflegte“, sandte „und sich mit demütigen Bitten dem Gebet des Gottesmannes empfahl.“¹⁰³ Der großzügige Schenker war der Hausmeier Pippin II. (+714), der in der Vita wie sein gleichnamiger Nachfahre Pippin III. nach dem Sprachgebrauch der Zeit bereits als König der Franken bezeichnet wird.¹⁰⁴

Damit war aber eine Persönlichkeit gemeint, mit der vor allem Bonifatius zu tun hatte. Und obwohl der Angelsachse über ausgezeichnete Verbindungen zu den Karolingern, vor allem zu Karlmann, verfügte und in seiner Lebensbeschreibung oft auch als Ratgeber derselben angesprochen wird, ist eine vergleichbare Geste der Verehrung von Seiten der mächtigen Hausmeier für Bonifatius nicht belegt. Ganz im Gegenteil, Pippin III. verdrängte Bonifatius zusehends. Denn während Letzterer immer wieder Schlechtes über die fränkische Kirche nach Rom berichtete, wollte Pippin nun nur mehr Gutes äußern.¹⁰⁵

Das stete Mahnen hatte offensichtlich auch seine Schattenseiten, denn es war ein mächtiges Instrument, über das Hierarchien verhandelt wurden. Wenn man wie Bonifatius über die Kirche ganzer *gentes* klagte, dann bekam man es früher oder später mit deren weltlichen Fürsten zu tun. Eine Sprache, die sich bemühte, Ansprüche auf Rechtmäßigkeit des Glaubens und auf politische Ordnungsmodelle zu stellen, konnte jedenfalls nicht darauf verzichten, die Fähigkeiten des Heiligen als Prediger und die breite Wirkung seiner Rede zu unterstreichen.

In diesem Sinne galt die Predigt des Heiligen einerseits als Vorzeigemodell für die Durchsetzung moralischer Werte, die von der Bevölkerung bereitwillig angenommen wurden, andererseits verkörperte der Heilige als Prediger selbst die moralischen

¹⁰² Ardeo Vita Corbiniani 2, ed. Brunhölzl 88 f. das Vorbild für diesen Beweggrund der *plebs*, wegen seiner Mahnungen zu Corbinian zu eilen, findet sich in Gregor der Große, Dialogi II, 1, 8, ed. de Vogüé 136. Vgl. Vogel, Vom Werden eines Heiligen 285.

¹⁰³ Ardeo, Vita Corbiniani 5, ed. Brunhölzl 94 f.

¹⁰⁴ Wolfram, *Conversio Bagoariorum* 169 mit Anm. 25. Vgl. dazu Vogel, Vom Werden eines Heiligen 330 f. Siehe auch das Verhältnis des Corbinian zum Bayernherzog und zum Langobardenkönig, die sich beide dem Heiligen zu Füßen warfen.

¹⁰⁵ Vgl. Codex Carolinus 3 ed. Gundlach 480. Siehe dazu Ubl, Inzestverbot 258 f.

Standards, die er so erfolgreich verbreitete. Beide Aspekte wurden auch von den karolingerzeitlichen Predigern erwartet, die oft aber weit von diesem Ideal entfernt waren.

6 Der Prediger und das Recht

6.1 Einleitung

Im Sermo der Salzburger Sammlung mit dem Titel „Über die Richter“ verweist der Prediger auf ein *exemplum* aus dem monastischen Bereich. Demnach wurde ein gewisser Bruder, der sich aus unbekannten Gründen schuldig gemacht hatte, von einem anderen vor der Versammlung der Mönche verurteilt. Dem Richtenden erschien daraufhin ein Engel, der ihm den Eintritt in die Zelle verweigerte. Auf die Frage, warum er nicht eintreten dürfe, meinte der Engel: „Der Herr schickt mich, um dich zu richten. Wohin, befiehlst Du, soll ich jenen schuldigen Bruder senden, den Du verurteilt hast?“ Auf diese Antwort hin bereute der Bruder sein unbedachtes Urteil und bat laut um Vergebung, die ihm auch gewährt wurde, freilich mit der Auflage, in Zukunft aufzupassen, nicht zu schnell zu verurteilen.

Für diese kurze Erzählung griff der Kompilator auf eine Episode der *Verba seniorum* als Vorlage zurück, die dort den Titel *De eo quod non oporteat iudicare quemquam* trägt.¹ Der monastische Rahmen der Vorlage wurde weitgehend reduziert und die Ortsangaben und Namen der Beteiligten ausgelassen.² Wichtiger als der monastische Rahmen war nämlich der Aspekt der Rechtsprechung. Der Text wurde deshalb mit einem Zitat aus den *Sententiae* Isidors von Sevilla eingeleitet. Die Richter dürften den *cives* keinen Schaden zufügen, sondern müssten danach trachten, das Gute hervorzubringen.³ Nach der Episode aus den *Verba seniorum* folgt abschließend ein Zitat aus Alkuins *De virtutibus et vitiis*, in dem bekräftigt wird, dass Barmherzigkeit und Disziplin die wesentlichen Tugenden des Richters seien.⁴ In der Salzburger Sammlung findet sich der Text inmitten mehrerer anderer, die sich mit dem Richter bzw. mit der Rechtsprechung auseinandersetzen.

Die Erstellung und Aufnahme dieser Texte in dieses Corpus trug einem neuen Rechtsverständnis Rechnung, das unter der Herrschaft Karls des Großen verstärkt zur Geltung kam. Im Fokus der Reformen standen vor allem die Richter und die Möglichkeiten einer gerechteren Urteilsfindung.

Hier ist zunächst die Einführung der Schöffenverfassung zu erwähnen, im Zuge derer die Urteilerzahl auf fünf bzw. sieben professionelle Laienrichter beschränkt wurde.⁵ Sie begegnet zuerst in Italien im letzten Viertel des 8. Jahrhunderts, wo sie unter fränkischer Herrschaft etabliert worden war. Hier könnte Arn sie schon vor Ort beobachtet haben. Denn er saß gemeinsam mit anderen *missi*, darunter Fardulf von

1 Sermo II, 52, *De iudicibus*, ed. McCune 284 f. Vgl. *Verba seniorum*, Libellus 9, 1–3 (ed. Migne PL 73, Paris 1849) 855–988, hier 909 f.

2 Der Name des *abbas* Isaac ist ebenso ausgefallen, wie etwa auch die Verbannung des schuldigen Mönches *ad eremum*.

3 Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 52, 2–3, ed. Cazier 305.

4 Alkuin, *De virtutibus et vitiis* c. 7, ed. Migne 618.

5 Siehe dazu die Einleitung.

Saint Denis und Paulinus von Aquileia einem *placitum* in Pistoia vor.⁶ Die Laienrichter mussten an allen Verhandlungen teilnehmen, wo sie das Urteil zu fällen hatten, während der Graf für die anschließende Umsetzung verantwortlich war. Da diese Gruppe von Laienrichtern von den *missi* aus dem jeweiligen *pagus* zu wählen war, in dem sie tätig sein sollten, wurden sie aus den gleichen Kreisen bestellt, die auch schon vor der Einführung der Schöffenverfassung bei Gerichtsverhandlungen eine Rolle spielten.⁷ Trotzdem bedingte diese „Neuerung“ eine größere Aufmerksamkeit für dieses Amt, dessen notwendige moralische Standards nun noch eindringlicher formuliert werden mussten. Hier fand die Rhetorik der Reform ihren angestammten Ort.

Eine weitere Neuerung brachte die Einführung des Inquisitionsbeweises im missatischen Gericht.⁸ In seiner Funktion als *missus* in Bayern war Arn von Salzburg damit ebenso betraut wie sein weltlicher Gegenspieler Audulf. Durch die Installation des missatischen Gerichts wurden Konfliktbewältigungsstrategien in Bayern grundsätzlich verändert. Die Freisinger Traditionen, die für diesen Aspekt von Arns Tätigkeit die wichtigste Quelle darstellen, vermitteln nach dem Sturz Tassilos ein anderes Bild als zuvor. Wurden in der Agilolfingerzeit Konflikte hauptsächlich als Ursache für Besitzübertragungen erwähnt, waren sie nun selbst Thema der Traditionsnotizen. Vor allem aber waren die Kirchen nun in diese Streitigkeiten involviert und nicht mehr allein Nutznießer innerfamiliärer Auseinandersetzungen.⁹ Anstelle von Familienversammlungen, die zur Lösung eines oft gewaltsamen Konflikts beitragen sollten, traten nun formelle Gerichtsverhandlungen. Warren Brown hat die Beteiligung Arns an diesen Transformationsprozessen detailliert herausgearbeitet und vor allem auf die Neugestaltung des Gerichtsprotokolls hingewiesen, das der Salzburger Erzbischof im Zusammenhang mit den *placita*, die er leitete, etabliert hatte.¹⁰

Arn setzte dabei aber nicht nur einfach die Vorgaben des Hofes um. Vielmehr brachte er seine langjährigen Erfahrungen als Bischof und Abt unter zwei verfeindeten Regimen und als *missus* schon früh in die Diskussionen am fränkischen Hof mit ein. Das betrifft die Frage nach der schriftlichen Rechtssicherung ebenso wie die Aspekte der Unbestechlichkeit der Richter, der Schutz der sozial Schwachen und die Aufwertung der Königsboten.

Nach dem Machtwechsel von 788 ließ Arn in Salzburg ein Besitztitelverzeichnis anlegen, um die Besitzverhältnisse zwischen Landbesitzern und seiner Kirche zu klären. Schon hier zeigte sich, dass für die meisten noch anstehenden Konflikte ver-

⁶ I placiti del „Regnum Italiae“ 25 (ed. Cesare Maranesi, *Fonti per la Storia d'Italia* 92, Roma 1955) 77–80. Vgl. Wolfram, *Salzburg, Bayern, Österreich* 291, Anm. 25. Zum Gerichtsfall: Marco Stoffela, *Le relazioni tra Baviera e Toscana tra VIII e IX secolo: appunti e considerazioni preliminari*, in: *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age* 120, 1 (2008) 73–85.

⁷ Siehe die Einleitung.

⁸ Siehe dazu Brunner, *Zeugen- und Inquisitionsbeweis*, *passim*.

⁹ Zur Häufigkeit der Gerichtsfälle ab 791 vgl. Störmer, *Zur Bedeutung der Gerichtsprozesse* 255–273. Zu den Punkten vgl. auch Brown, *Unjust Seizure* 73 f.

¹⁰ Warren Brown, *Unjust Seizure* 105–123. Siehe dazu unten.

bindliche Übereinkünfte nur öffentlich in formal geregelten Gerichtsversammlungen erreicht werden konnten, die überdies in einem strengen Formular schriftlich niedergelegt werden sollten. Fragen nach der öffentlichen Legitimität bestimmten auch die Interventionen der Franken anlässlich der Affäre um Leo III. in Rom, bei der Arn von Salzburg als wichtigster Ratgeber des Königs diente. Er formulierte den Reineid des Papstes und bestimmte wohl auch die Art seiner öffentlichen Präsentation.¹¹ Sowohl im postagilolfingischen Bayern als auch im aufbegehrenden Rom waren spezifische Strategien zur Friedenssicherung notwendig, die zugleich auch genutzt wurden, um an diesen Orten die stabilisierende Kraft fränkischer Politik zu demonstrieren.

In Bayern sollten die neuen Verfahrenswege und die neue Form des Gerichtsprotokolls die „staatliche“ Kontrolle lokaler *placita* deutlich machen. Die einzelnen Protokolle nahmen deshalb auch deutlich Bezüge zu den neuen Rechtsnormen. Matthew Innes hat diese Veränderung in Bayern mit einem spezifischen Aspekt der Reformen von 802 in Verbindungen gebracht, nämlich mit der Aufforderung des großen programmatischen Kapitulars, die Richter sollten auf Basis der *lex scripta* und nicht aufgrund des eigenen Gutdünkens (*arbitrium*) gerecht urteilen.¹² Jegliche außergerichtliche Einigung konnte auf diese Weise als Unrecht qualifiziert werden. Die Konflikte mussten also vor die Königsboten gebracht werden. Das entsprach genau dem Bestreben des Salzburger Erzbischofs, bei formalen Gerichtsverhandlungen Konflikte zu lösen. Tatsächlich hat Arn mit seinen Reformen in Bayern schon früh begonnen. Mitte Februar 802 verwendete er erstmals sein Gerichtsprotokoll in einem Passauer Streitfall in Mattighofen,¹³ während das programmatische Kapitular erst später im Frühjahr publiziert wurde. Sehr wahrscheinlich brachte der Salzburger Erzbischof seine ersten Eindrücke bei der Erstellung des programmatischen Kapitulars im Frühjahr 802 mit ein. Seine Anwesenheit in Aachen ist für diesen Zeitpunkt ebenso bezeugt, wie für den November 801, als die Reformideen am Hof heranreiften. Für seine aktive Beteiligung spricht außerdem die Tatsache, dass neben den Lorscher Annalen nur die Salzburger Annalen und die Jahrbücher des mit Salzburg verbundenen Saint Amand von diesen Reformen berichten.¹⁴ Darüber hinaus findet sich eine dem programmatischen Kapitular vergleichbare Bestimmung über den Gebrauch der *lex scripta* in einer zeitgenössischen Überarbeitung der *Lex Baiuvariorum*, die wohl im Umkreis Arns entstand.¹⁵ Wahrscheinlich wurde das programmatische Kapitular von

11 Vgl. Innes, Charlemagne, justice, and the written law 181.

12 Capitulare missorum generale 25, ed. Boretius 96.

13 Die Traditionen des Hochstifts Passau 54 (ed. Max Heuwer, Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte, NF 6, München 1930) 46.

14 Annales Iuvavenses maiores a. 801, ed. Bresslau 736. Annales sancti Amandi a. 802 (ed. Georg H. Pertz, MGH SS 1, Hannover 1826) 6–14, hier 14.

15 Lex Baiuvariorum 2, 14 (ed. Ernst von Schwind, MGH Leges nationum Germanicarum 5, 2, Hannover 1926) 308. Siehe dazu Innes, Charlemagne, justice, and written law 182.

802, das nicht breit rezipiert wurde, sogar nur über Arn und seinen Zirkel verbreitet, wie Matthew Innes überzeugend argumentiert.

Offensichtlich machte sich Arn auch schon im Vorfeld der Reformsynoden von 801/2 über die personelle Zusammensetzung der *missi* Gedanken, wie es der Briefwechsel mit Alkuin zeigt: Ende 799 teilten beide die Besorgnis um die moralische Grundhaltung derselben. Der Angelsachse spricht in diesem Zusammenhang sogar von Arns guter Voraussicht (*bona providentia*) für das Heil vieler (*salus multorum*). Der Salzburger hatte den Angelsachsen gebeten, dem fränkischen König Reformvorschläge zu unterbreiten, aber offenbar verlief Alkuins Intervention nicht erfolgreich.¹⁶ Im Frühjahr 802, nachdem Arn schließlich als *missus* in Bayern installiert worden war, verwies Alkuin ausdrücklich auf die Vorbildwirkung seiner neuen Tätigkeit – was als ein Zeichen für die Wichtigkeit dieser Reformen gesehen werden kann.¹⁷

Ein Aspekt von Arns Reformideen bestand darin, die Rolle der Geistlichen gegenüber den Weltlichen insbesondere vor Gericht zu stärken. In der *Instructio pastoralis* ist die Rede davon, dass ein Bischof ohne Angst die Richter ermahnen soll, von üblen Taten abzulassen. Ja, er solle sich sogar gegen den Richter aufrichten, wenn sich dieser gegen die Armen, Witwen und Waisen wendet und falls diese gegen das Gesetz unterdrückt werden, solle er das dem Hof berichten.¹⁸ Zu den Reformvorschlägen, die Arn über Alkuin 799 dem Hof unterbreiten wollte, zählten ebenfalls die Fragen nach der Fürsorge für die sozial Schwachen und nach der Korruption der Richter.¹⁹ Im Schreiben Leos III. aus demselben Jahr, das wohl auf eine Initiative Arns zurückging, mahnte der Bischof von Rom, dass der Klerus, die *comites*, *iudices* und *omnes optimates* ihren Bischöfen gehorchen und den Armen, Witwen, Waisen und den Kirchen *tutores* in weltlichen Angelegenheiten sein sollten.²⁰ Diese Aufforderungen zielten auf eine Verpflichtung der weltlichen *potentiores*, sich an den christlichen Moralvorstellungen zu orientieren und sie entsprachen damit genau den höfischen Vorgaben nach der Kaiserkrönung Karls des Großen.

Das folgende Kapitel bringt einige der in der Salzburger Sammlung überlieferten Predigten mit Arns Tätigkeit als *missus* in Verbindung, wie sie vor allem in den Freisinger Traditionen dokumentiert ist. Denn einige der Texte im dritten Teil der Salzburger Sammlung diskutieren Themen, die während eines von Arn geleiteten Inquisitionsverfahrens von großer Bedeutung gewesen sein könnten. Diese Texte behandeln grundsätzlich die Frage der Gerechtigkeit des Richters und diskutieren im Speziellen die Notwendigkeit seiner Unbestechlichkeit und Unbefangenheit. Sie gehen aber auch auf die Funktion der Eidleistung ein, die im Zuge des Inquisitionsverfahrens vermehrt

¹⁶ Alkuin, Epistola 186, ed. Dümmler 312.

¹⁷ Alkuin, Epistola 254, ed. Dümmler 411: *Hoc vero maxime tua bona providentia prohibeat omnibus, tuae venerandae veritatis legationem spectantibus.*

¹⁸ *Instructio pastoralis* 9, ed. Étaix 122.

¹⁹ Alkuin, Epistola 186, ed. Dümmler 312.

²⁰ *Epistolae selectae pontificum Romanorum* 5 (ed. Karl Hampe, MGH, Epistolae 5, Berlin 1899) 60–63, hier 62f.

eingesetzt wurde. Denn nun sollten an der Streitsache unbeteiligte Personen unter Eid wahrheitsgemäße Auskünfte auf alle Fragen geben, die von den mit der Untersuchung beauftragten Personen gestellt wurden. Im Zuge der Vereidigung warnte man den Zeugen vor den Gefahren der Hinterlist, und insbesondere vor dem Verbrechen des Meineids und des Eidbruchs.²¹ Die allerdings erst von Ludwig dem Frommen im Jahr 829 erlassenen *Capitula de missis instruendis* erlauben einen genaueren Einblick in den Prozess eines Inquisitionsverfahrens. Der Belehrung über die Pflichten des Treueides und über die Pflicht, wahrheitsgemäß Auskunft zu geben und Fehlverhalten lokaler Funktionsträger anzuzeigen, kam eine bedeutsame Rolle zu. Solche Themen gehörten durchaus zum damals üblichen Kanon moralischer Unterweisungen, die während einer Predigt angesprochen wurden, aber auch im Zusammenhang „privater“ Lektüre den Leser unterweisen sollten.²² Sie wurden auch vermehrt in den Kapitularien Karls des Großen thematisiert, die aber eher ideologische Grundlinien und weniger konkrete Anweisungen gaben.²³

Der Kontext des Gerichtsverfahrens wurde in den Texten der Salzburger Sermones-Sammlung sehr wahrscheinlich nicht nur abstrakt abgehandelt. Wahrscheinlich ist vielmehr, dass die erwähnten Texte – in welcher Form auch immer – als Basis für Ermahnungen dienten, die *während* des Verfahrens zur Anwendung kamen. Das war vor allem beim Inquisitionsbeweisverfahren von großer Wichtigkeit, weil die Zeugen vor der Befragung belehrt werden mussten. Die vom *missus* eingesetzten Richter wurden auf ihre Unbefangenheit und Unbestechlichkeit eingeschworen, die Zeugen auf ihre Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit. Die Kläger und Beklagten wurden über die Folgen der Habgier und der Unehrllichkeit aufgeklärt. Am Ende der Sammlung aber wurde ein Sermo aufgenommen, der die Grundlage für Arns Leistung als „broker of compromise“ legte. Dieser Text ist eine Sammlung von Argumenten, die die Streitparteien auf die Vorzüge von Frieden und Eintracht aufmerksam machten.

Über das Inquisitionsverfahren hinaus führt ein Thema, das in der Sammlung besonders eindrucksvoll abgehandelt wurde: die Frage nach der Grausamkeit der Richter, die auf Basis des „alten Rechts“ (miss)handelten. Arns eigene Geschichte verdeutlicht, dass er der Gewalt aus persönlichen Gründen distanziert gegenüber stand. Im Mai 758 war sein Vater Opfer einer gewalttätigen Auseinandersetzung geworden, bei der ihm solche Verletzungen zugefügt wurden, dass er um sein Leben fürchtete. Er sollte überleben, aber an seinem vermeintlichen Sterbebett hatte er die

²¹ Die in der Forschung gemäß der beiden Eidformen unterschiedenen Begriffe Meineid (beim assertorischen Eid) und Eidbruch (beim promissorischen Eid) werden hier unterschiedslos gebraucht. Vgl. dazu Giorgio Agamben, *Das Sakrament der Sprache. Die Archäologie des Eides* (Homo Sacer II.3) (Frankfurt am Main 2010).

²² Vgl. etwa den Prolog des Homiliars, das Hrabanus Maurus für Haistulf von Mainz zusammengestellt hat. Siehe dazu die Einleitung.

²³ Siehe dazu Fouracre, *Carolingian justice 779f.*: „The reform thus exhorts the judiciary to be more effective and more just, but it simply lacks the detailed instructions needed to get judges to change the traditional ways of doing this, if indeed such a change were conceivable.“

Familie versammeln lassen und letzte Vorkehrungen für sein Seelenheil getroffen. Er übergab Besitz und die damit verbundene Kirche von Bittlbach an Freising und weihte seinen Sohn Arn der Freisinger Kirche.²⁴

Insgesamt war Arn mit vier Grundkonflikten innerhalb der karolingerzeitlichen Gesellschaft konfrontiert: mit den Problemen einer Gesellschaft, die sich über „Gabe“ und „Gegengabe“ definierte;²⁵ mit der Debatte um das „alte“ gegen das „neue“ Recht; mit dem problematischen Verhältnis eines zur Unbefangenheit und Unbestechlichkeit verpflichteten Funktionsträgers gegenüber seiner Familie und schließlich mit den Schwierigkeiten der Durchsetzung neuer Verfahrenswege.

6.2 Der bestechliche Richter

Am Ende des Jahres 799 hatten Arn von Salzburg und Hildebald von Köln unter starkem Geleitschutz Papst Leo III. aus Paderborn nach Rom zurückgebracht und hielten dort Gericht über die Aufständischen. Zu dieser Zeit erhielt der Erzbischof von Salzburg einen Brief von Alkuin. Darin bedankt sich der Angelsachse für den Erhalt kleinerer Geschenke und betont, dass er die Schreiben aus Übersee von den Brüdern und Schwestern aus Britannien nicht so gerne lese, wie jene von Arn, die über die Alpen kamen.²⁶ Nach diesen persönlichen Bemerkungen lenkt Alkuin das Thema auf Wichtigeres. Er bestätigt die Meinung des Salzburger, dass die vom König ausgewählten *missi*, die im Reich für Gerechtigkeit sorgen sollten, besonders auf die Gefahren der Bestechung und Habgier (*cupiditas*) achten sollten.²⁷ Der Angelsachse erwähnt weiters, dass er bereits versucht habe, in dieser Sache einige königliche Ratgeber zu überzeugen, dagegen vorzugehen. Offenbar hatte Arn versucht, den Angelsachsen für diese Angelegenheit beim König einzusetzen, blieb dabei aber erfolglos.

Bestimmungen über die Bestechlichkeit von Richtern sind so alt, wie die ersten Rechtsaufzeichnungen selbst. Bereits Cicero erwähnte drei Gründe für richterliches Fehlverhalten: *gratia*, *potentia* und *pecunia*.²⁸ Ähnliches sagt Isidor von Sevilla in

²⁴ TF 11, ed. Bitterauf 38f. Vgl. auch Arns Befürchtungen, die er anlässlich eines Awarenzugs hegte. Dazu Diesenberger, *Les élites*. Allgemein zur Gewalt vgl. Janet L. Nelson, *Carolingian violence and the ritualization of ninth-century warfare*, in: *Violence and Society in the Early Medieval West*, ed. Guy Halsall (Rochester 1998) 90–107; Guy Halsall, *Violence and society in the early medieval west: an introductory survey*, in: *Violence and Society in the Early Medieval West*, ed. ders. (Suffolk 1998) 1–45.

²⁵ Vgl. Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (Frankfurt am Main 2009).

²⁶ Alkuin, *Epistola* 186, ed. Dümmler 311–313.

²⁷ Alkuin, *Epistola* 186, ed. Dümmler 312, Z. 26–35.

²⁸ Cicero, *Pro Caecina* 71. Vgl. dazu B.W. Frier, *The Rise of the Roman Jurists. Studies in Cicero's pro Caecina* (Princeton 1985). Lynn Fotheringham, *Repetition and unity in a civil law speech: The Pro Caecina*, in: *Cicero the Advocate*, ed. Jonathan Powell/Jeremy Paterson (Oxford 2004) 253–276. Vgl. eine Zusammenstellung ausgesuchter Rechtsquellen der Spätantike und des Frühmittelalters über das Fehlverhalten von Richtern bei M.H. Hoeflich, *Regulation of judicial misconduct from late antiquity to*

seinen Etymologiae und Vergleichbares findet sich in den Leges.²⁹ Das Edictum Theoderici regis warnt ebenso vor der Bestechlichkeit wie die Lex Gundobada.³⁰ Oft wurden Zahlungen als Strafmittel gegen bestechliche Richter angedroht. Nach der Lex Baiwariorum musste der bestechliche Richter den doppelten Wert des Streitobjektes zahlen, während das falsche Urteil keinen Bestand haben sollte. Diese Bestimmung orientierte sich an der Lex Visigothorum, wurde aber noch spezifiziert, indem der schuldige Richter zudem noch 40 Solidi an den Fiskus zu zahlen hatte.³¹

Andere Gesetze zeigten sich dagegen weitaus härter. In der burgundischen Lex Gundobada wurde bei Bestechlichkeit sogar mit der Todesstrafe gedroht – eine Bestimmung, der später die Lex Ribuarica folgte.³² Diese Rechte waren durchaus noch im 9. Jahrhundert gültig. So verweist eine Bestimmung Ludwigs des Frommen aus dem Jahr 819 gegen die Bestechlichkeit der Richter auf eine *constitutio legis*, mit der sehr wahrscheinlich die Lex Ribuarica gemeint war.³³

Die Mahnung aber, die Alkuin seinem Freund Arn zukommen ließ, ist nicht einfach in die Reihe dieser Belege zu stellen. In der Admonitio generalis ist erstmals für den fränkischen Bereich eine ausführliche Begründung erhalten, warum das Annehmen von *munera* verboten sei:

Allen. Dass die, denen Gewalt verliehen ist zu richten, gerecht richten sollten, wie geschrieben steht: ‚Richtet gerecht, Söhne der Menschen‘, nicht nach Geschenken, ‚weil Geschenke die Herzen der Klugen blenden und die Worte der Gerechten verdrehen‘ ...³⁴

the early middle ages, in: Law and History Review 2, 1 (1984) 79–104. Zu den antiken Vorläufern: Andreas Wacke, Die *potentiores* in den Rechtsquellen. Einfluss und Abwehr gesellschaftlicher Übermacht in der Rechtspflege der Römer, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II, 13 (Berlin/New York 1980) 562–607 und Karl Leo Noethlichs, Beamtentum und Dienstvergehen. Zur Staatsverwaltung in der Spätantike (Wiesbaden 1981).

²⁹ Isidor von Sevilla, Etymologiae II, 10, 6: De lege, ed. Lindsay. Z. B. Lex Visigothorum 1, 2, 4: Qualis erit lex; II, 1, 20 (ed. Karl Zeumer, MGH Leges nationum Germanicarum 1, 1, Hannover/Leipzig 1902) 41; 67–69. Lex Baiwariorum 2, 16–18, ed. von Schwind 309–311, Zum Verhältnis der beiden Leges vgl. Isabella Fastrich-Sutty, Die Rezeption des westgotischen Rechts in der Lex Baiuvariorum (Erlanger juristische Abhandlungen 51, Köln 2001). Zu den Erweiterungen der westgotischen Vorlage vgl. Harald Siems, Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen (MGH Schriften 35, Hannover 1992) 85–108.

³⁰ Edictum Theoderici 1 und 2 (ed. Friedrich Bluhme, MGH Leges 5, Hannover 1875–1889) 149–179, hier 152.

³¹ Lex Baiwariorum 2, 17, ed. von Schwind 310f. Vgl. auch Siems, Bestechliche Richter 553.

³² Lex Gundobada 5 und 6 (ed. L. de Salis, MGH Leges nationum Germanicarum 2, 1, Hannover 1892) 31f. Vgl. Lex Ribuarica 91, 1 (ed. Franz Beyerle/Rudolf Buchner, MGH Leges nationum Germanicarum 5, 2, Hannover 1954) 133.

³³ Capitulare missorum a. 819, c. 21 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 288–291, hier 291, mit Anm. 23 (Hinweis auf die Lex Gundobada). Vgl. dazu Adolf Schmitt-Weigand, Rechtspflegedelikte in der fränkischen Zeit (Münstersche Beiträge zur Rechts- und Staatswissenschaft 7, Berlin 1962) 17 und 35.

³⁴ Admonitio generalis 62, ed. Glatthaar 212f.

Diese Bestimmung wurde in den zahlreichen folgenden Kapitularien aufgenommen und dokumentiert damit den Versuch des Karolingers, bestehendes Recht mit biblischen Normen in Übereinkunft zu bringen.³⁵ Mahnungen zur Unbestechlichkeit, wie sie in den Kapitularien oder auch in den Briefen Alkuins auftauchen, waren Bestandteile einer Rhetorik der Reform, die bereits in der Frühzeit der karolingischen Herrschaft aufgenommen wurde.³⁶ Unter Karl dem Großen erlebte diese Rhetorik aber ihre Blüte. Schon im panegyrischen Schreiben Cathwulfs an den Frankenkönig war der Grundgedanke dazu angelegt.³⁷ Nun wurde ein Tatbestand in den Fokus der königlichen Politik gerückt, dem bisher nicht mehr Aufmerksamkeit geschenkt worden war, als anderen Verfehlungen. Ungefähr zur gleichen Zeit wurde das Institut der Königsboten eingeführt, die vor allem auch die Umsetzung der königlichen Vorgaben kontrollieren sollten.³⁸ Deutlich zeichnete sich eine Politik ab, die durch die Moralisierung des Urteilens versuchte, Einfluss auf die Mächtigen des Reiches zu nehmen.

Damit wurde aber zugleich auch eine Rhetorik im öffentlichen Diskurs etabliert, die sich gegen die Amtsträger, (später) aber auch gegen den Herrscher selbst, wenden konnte.

Die Frage der Bestechlichkeit der Grafen und anderer Richter hatte nämlich auch besonders in den Krisenzeiten des 9. Jahrhunderts eine große Bedeutung. In der *Visio Wettini* Walahfrids erblickt Wetti im Purgatorium „prunkvolle Gaben, bestimmt für staunende Blicke: / Prächtig verzierte Tücher und Silber und Gold in Gefäßen; Pferde, unzählige, trugen die schimmernden Decken aus Linnen, / Und sie waren geschmückt mit dem Glanz ihrer funkelnden Zügel.“ Als Wetti seinen Begleiter fragt, was dies denn sei, meint jener, dies alles stamme aus dem Besitz von Grafen, die die ihnen verliehene Macht missbraucht hätten.³⁹ An einer anderen Stelle seines Werkes meint der Autor über die Grafen sogar:

Nicht der Verbrechen Rächer sind sie, nein, Freunde des Satans! / Manche bringen die Menschen durch Zwang in arge Bedrängnis, / Sprechen gar oft Gerechten das Urteil, schuldigen Männern / Aber geben sie Recht und verachten so die Gesetze, / Schließen Dieben sich an, sind Genossen jeglicher Untat, / Durch Geschenke bestochen ... Niemals üben Gerechtigkeit sie, um selig zu

35 Fouracre, Carolingian justice 779. Vgl. weitere Angaben bei Jürgen Hannig, *Pauperiores vassi de infra palatio?* Zur Entstehung der karolingischen Königsbotenorganisation, in: *MIÖG* 91 (1983) 309–374, hier 371, Anm. 292. In der allerdings nur für die Sachsen am Ende des 8. Jahrhundert verbindlichen *Capitulatio de partibus Saxonicæ* sollte sogar ein Graf, der *munera* entgegengenommen hatte, sein Amt verlieren. Siehe *Capitulatio de partibus Saxonicæ* 28 (ed. Alfred Boretius, *MGH Leges* 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 68–70, hier 70. Dazu allgemein: Raymund Kottje, *Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters*, 6.–8. Jahrhundert (Bonn 1964).

36 Fouracre, Carolingian justice 774–778.

37 *Epistolae variorum Carolo magno regnante scriptae* 7, ed. Dümmler 503.

38 Hannig, *Pauperiores vassi* 367. Le Jan, *Justice royale* 56.

39 Walahfrid Strabo, *Visio Wettini* 475–479, ed. und übers. Knittel 94f.: *Illic magnificis conspexit munera pompis / Daemonis in manibus iam praesentanda parari, / Pallia et in vasis auri argentique metallum; / Et lini obsequitur candentia fila caballus / Plurimus, hunc ornat species fulgentis habenae.*

werden, / Nein, das Recht, das unentgeltlich sprechen sie müssten, / Käuflich machen sie es und geben die Seele zum Pfande.⁴⁰

Die große Ausnahme stellte für Walahfrid der im Jahr 799 gefallene Bayernpräfekt Gerold dar.

Im späteren 9. Jahrhundert brachte das sog. Muspilli das Thema in einem 103-zeiligen althochdeutschen Gedicht wieder auf, das in einer Handschrift vom Hof Ludwigs des Deutschen überliefert ist.⁴¹ In dem Gedicht wird der Leser mit drastischen Bildern zur Reue aufgefordert und ermahnt, die Gerechtigkeit bei Gerichtstagen nicht durch Bestechung oder durch die Annahme von Geschenken zu verhindern.⁴²

Für eine Rhetorik der Krise und der Reform war dieses Motiv also besonders geeignet. Auf seine eigene Weise hat Thedodulf von Orléans in den letzten Jahren des 8. Jahrhunderts das Thema aufgegriffen und zur Diskussion gestellt. Zwischen 798 und 800 hatte er gemeinsam mit Leidrad von Lyon als königlicher *missus* die *iudices* im Süden Frankreichs inspiziert. Seine Eindrücke hat der Westgote dann in 956 Zeilen in, an den Texten Ovids orientierten elegischen Distichen niedergeschrieben und dem fränkischen König vorgelegt.⁴³ Doch sollte der Text wohl ebenso den Hofkreisen bekannt gemacht, also öffentlich verlesen werden, wie es für andere Gedichte dieser Zeit bezeugt ist.⁴⁴ In diesem Fall hörten die Botschaft Männer, die an ihren eigenen Höfen Recht sprachen.⁴⁵ Der Autor, der nicht nur Anleihen an der antiken Literatur genommen, sondern der dichterischen Phantasie freien Lauf gelassen hat, nahm sich bei der Beschreibung seiner „Eindrücke“ kein Blatt vor den Mund. Alle wären bestechlich: die Richter, ihre Frauen und sogar ihre Pförtner; und alle würden versuchen zu bestechen, gleich welchen Geschlechts und Alters: „der Kleine, der Hochbejahrte, der Junge, der Vater, die Unverheiratete, der Jungeselle, die Älteren, die Jugend, die alte

⁴⁰ Walahfrid Strabo, *Visio Wettini* 492–505, ed. und übers. Knittel 94f.: „*Non scelerum ultores, Satanae sed habentur amici. / Illorum quidam multis stringendo periculis / Afficiunt homines, iustos damnare reosque / Iustificare viros contempta lege solentes, / Furibus adnexi vitiumque per omnes sodales, Muneribus capti, qui pro mercede futura / Nil faciunt, sed cum quaedam sub lege coercent / Debita iustitiae, furiunt pietate carentes ...*“

⁴¹ München, BSB, Clm 14098, fol. 19v und 120r; vgl. Bernhard Bischoff, *Bücher am Hofe Ludwigs des Deutschen*, in: Ders., *Mittelalterliche Studien* 3 (Stuttgart 1981) 187–212, hier 188.

⁴² Muspilli vv. 64–72 (ed. Wilhelm Braune, *Althochdeutsches Lesebuch*, Halle ⁷1911) 82–84, hier 83f.

⁴³ Theodulf von Orléans, *Versus contra iudices* (ed. Ernst Dümmler, *MGH Poetae aevi Carolini* 1, Berlin 1881) 493–517.

⁴⁴ Vgl. Lawrence Nees, *A Tainted Mantle. Hercules and the Tradition at the Carolingian Court* (Philadelphia 1991) 123. Vgl. nun auch Janet L. Nelson, *The libera vox* of Theodulf of Orléans, in: *Discovery and Distinction in the Early Middle Ages: Studies in Honor of John J. Contreni*, ed. Cullen J. Chandler/Steven A. Stofferahn (Kalamazoo 2013) 288–306, bes. 294–296.

⁴⁵ Janet L. Nelson, *Peers in the early Middle Ages*, in: *Law, Laity and Solidarities. Essays in Honour of Susan Reynolds*, ed. Pauline Stafford/Janet L. Nelson/Jane Martindale (Manchester 2001) 27–46, hier 30.

Frau, der alte Mann, der Ehemann, die Frau, der Jüngere.“⁴⁶ Sie böten dabei Unterschiedliches an: Kristallgefäße und Gemmen aus dem Osten, arabische oder römische Münzen, eine silberne Vase mit mythologischen Motiven, Leder aus Cordoba, arabische Teppiche mit Tiermotiven, Leinen, Kleidungsstücke, oder auch die Gunst einer Frau.⁴⁷ In einer Zeile fasste Theodulf alle zusammen: „Da ist keiner, der nicht gibt, und keiner, der nicht nimmt.“⁴⁸

Und wenn das Gedicht auch mit Peter Godmans Worten „contemporary events to affirm Christian values of honour, mercy, and integrity which its author presents as timeless“ transzendiert, hinterließ es am Hof doch auch deswegen einen bleibenden Eindruck, weil es die moralische Dimension des Rechtswesens in sehr drastischen Farben illustrierte.⁴⁹ Eine Übertreibung, ja eine satirische Überzeichnung des Themas wurde vom höfischen Publikum durchaus erwartet.⁵⁰ Obwohl die angebotenen Geschenke sehr exotisch anmuten, war ihre Existenz nicht undenkbar. In Lyon konnte man arabische Münzen sicher eher erwarten als im Norden des Frankenreichs.⁵¹

Alkuins Initiative, die *consilarii* des Königs zu überzeugen, etwas gegen die Bestechlichkeit jener zu unternehmen, die eigentlich für die Aufrechterhaltung des Rechts verantwortlich seien, dürfte unmittelbar von den Diskussionen am Hof berührt worden sein. Der Brief an Arn wurde ja zu der Zeit geschrieben, als Theodulf sein Gedicht verfasste. Der Angelsachse verwendet in seinem Text sogar dieselben Bibelpassagen, die Theodulf in seinem Gedicht zitiert hatte.⁵² Im Herbst 799, also im Zeitraum der Reise Theodulfs, wurde die Frage der Bestechlichkeit der Richter offenbar von diversen Hofkreisen (von Alkuin, Arn und den von Alkuin angesprochenen *consilarii*) eingehender diskutiert. Der *comes* Audulf befand sich damals als Seneschall ebenfalls am Hof.⁵³

Tatsächlich konnten die Reaktionen, die Theodulf auslösen wollte, aber nicht allein auf der Aussage basieren, dass die Menschen mit ihren *munera* Vergünstigungen erwarteten. Denn der Austausch von Gaben bzw. das Überreichen von Geschenken waren althergebrachte Gewohnheiten, die durch die Gesetzesoffensive auch nicht wirklich eingedämmt werden konnten.⁵⁴ Zudem hatte die Gesetzgebung ja nicht erst im

⁴⁶ Theodulf, *Contra iudices* 163–167, ed. Dümmler 498.

⁴⁷ Theodulf, *Contra iudices* 167–175, ed. Dümmler 498. Vgl. Nees, *A Tainted Mantle* 50f.

⁴⁸ Theodulf, *Contra iudices* 258, ed. Dümmler 500: *Nec deest, qui det, nec qui male capta ferat*.

⁴⁹ Siehe dazu Peter Godman, *Poetry of the Carolingian Renaissance* (London 1985) 15. Vgl. auch Fouracre, *Carolingian justice* 781, der darauf hinweist, dass der Text nicht als „simple exhortation“ gedacht war, um das Gerichtswesen zu reformieren.

⁵⁰ Zu den Anleihen an den antiken Satirikern siehe Charles Witke, *Latin Satire. The Structure of Persuasion* (Leiden 1970) 168–199.

⁵¹ Michael McCormick, *Origins of the European Economy: Communications and Commerce, AD 300–900* (New York 2002) 346.

⁵² Nees, *A Tainted Mantle* 126.

⁵³ Liersch, *Die Gedichte Theodulfs* 52.

⁵⁴ Hannig, *Pauperiores vassi* 367–370. Siehe auch Le Jan, *Justice royale* 55f.

letzten Drittel des 8. Jahrhunderts die Annahme von *munera* unter Verdikt gestellt.⁵⁵ Nicht zu verwechseln waren dabei *munera* mit Kompensationszahlungen, die von den *Leges* ja oft beziffert worden sind.⁵⁶ Was kritisiert wurde, war u. a. die Höhe der Gerichtskosten, die oft einen nicht zu unterschätzenden Anteil des Streitwerts betrugen.

In den frühmittelalterlichen Gesellschaften drückten Geschenke darüber hinaus Unterordnung und Anerkennung aus.⁵⁷ Nach wie vor galt dieser „Gabentausch“ als selbstverständlich: „Alle vertrauten auf ihre Geschenke, und niemand erwartete irgendetwas zu bekommen, bevor er etwas gegeben hat,“ erwähnt sogar Theodulf in seinem Gedicht, und drückt damit auch den Respekt gegenüber den Gebern aus.⁵⁸ Die Annahme von *munera* durch einen *iudex* war daher nichts Außergewöhnliches – im Gegenteil. In der sozialen Praxis halfen diese Gaben den Streitparteien, ihren sozialen Rang zu verdeutlichen und die gegenseitige Wertschätzung zum Ausdruck zu bringen, und waren daher schon selbst ein Mittel zur Konfliktlösung.⁵⁹ Alkuin hätte Arn nicht vor der Annahme von *munera* warnen müssen, wenn dies nicht gebräuchlich gewesen wäre. In den *Formulae* finden sich einige Beispiele, wie geläufig diese Praxis gerade im „außergerichtlichen“ Bereich war.⁶⁰ Manchmal forderte man eine Gefälligkeit, wie im Fall eines Klerikers, der einen *vir inluster* um Gerechtigkeit für einen ihm Unterstellten bat, der durch einen Mann des Adligen irgendein Unrecht erlitten hatte. Als Gegenleistung bot er an, für den Adligen zu beten.⁶¹ In einer Formel aus Bourges um die Wende zum 9. Jahrhundert ersuchte ein Schreiber den Empfänger, sich an das Ver-

⁵⁵ Hannig, Funktion 260.

⁵⁶ Allerdings versuchte der Gesetzgeber den Prozess der *compositio* unter Kontrolle zu halten. Vgl. dazu etwa die *Lex Baiwariorum* IX, 17, ed. v. Schwind 380: *Ut nemo de probato furtu compositionem a latrone ausus sit accipere, nisi ante iudicem suum iudicetur*. Siehe dazu Patrick J. Geary, Extra-judicial means of conflict resolution, in: La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII), *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 42, 1 (Spoleto 1995) 569–601, hier 582 f.

⁵⁷ Vgl. dazu allgemein: The Languages of Gift in the Early Middle Ages, ed. Wendy Davies/Paul Fouracre (Cambridge 2010). Siehe auch Le Jan, *Justice royale* 54 f.

⁵⁸ Theodulf, *Contra iudices* 253 f., ed. Dümmler 500: *Fidebant munere cuncti / Nec se quis quiddam, ni det, habere putant*. Vgl. Fouracre, *Carolingian Justice* 800.

⁵⁹ Jürgen Hannig, *Ars donandi*: Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 37 (1986) 149–162, hier 160–162, *munera* waren „ein prinzipiell erlaubtes, sozial akzeptiertes, ja notwendiges Wettbewerbsmittel beider Rechtsparteien, [um] sich Positionsvorteile zu verschaffen.“

⁶⁰ Vgl. Geary, *Extra-judicial means* 569–601.

⁶¹ *Formulae Senonenses* 27 (ed. Karl Zeumer, MGH *Leges* 5, *Formulae Merowingici et Karolini aevi*, Hannover 1886) 182–226, hier 197. Vgl. dazu Warren Brown, *Konfliktaustragung, Praxis der Schriftlichkeit und persönliche Beziehungen in den karolingischen Formelsammlungen*, in: *Rechtsverständnis und Konfliktbewältigung. Gerichtliche und außergerichtliche Strategien im Mittelalter*, ed. Stefan Esders (Köln/Weimar/Wien 2007) 31–53, hier 44. Zur Sammlung, die als ein „Formelbuch eines Gerichtsschreibers des Grafen von Sens“ gedient haben könnte, vgl. Karl Zeumer, *Ueber die älteren fränkischen Formelsammlungen*, in: *Neues Archiv* 6 (1881) 9–115, hier 69–79, bes. 13.

sprechen zu halten, ihm bei einer Gerichtsangelegenheit zu helfen. Als Geschenke fügte er ein Schwert und einen Schild bei.⁶²

Was als Bestechung oder als akzeptable Gabe verstanden wurde, hing meist davon ab, ob sie öffentlich oder im Verborgenen erfolgte. Letztlich aber war es einem Autor überlassen, wie er diese Gaben qualifizierte.⁶³ Für jeden musste es also klar sein, dass die durch die *Admonitio generalis* erstmals bezeugte Fokussierung auf den Tatbestand der Bestechlichkeit, der sich auch auf bisher akzeptierte Praktiken bezog, nicht innerhalb von zehn Jahren zu wesentlichen Änderungen geführt hatte. Theodulf's Gedicht befeuerte nun aber den Korruptionsdiskurs.

Besonders „betroffen“ sollte nach Theodulf die Tatsache machen, dass diese „Krise“ des Rechts kein lokales Problem darstellte, sondern eine überregionale Dimension hatte. Es waren nämlich die Königsboten selbst das Ziel zahlloser Bestechungsversuche. All die Kostbarkeiten, Begünstigungen und weiblichen Annäherungen waren nämlich Theodulf als *missus dominicus* angetragen worden und nicht (nur) den lokalen *iudices*. Viele brachten ihre Anliegen direkt mit den Geschenken in ihrer Hand vor, andere wandten sich zunächst an die Diener der Königsboten. Theodulf zog daraus seine Schlüsse: „So beeilen sie sich, meinen Willen zu beugen, und dennoch hätten sie nicht geglaubt, dass ich solch jemand bin, wenn dort nicht schon früher so einer gewesen wäre.“⁶⁴ Dies sollte die „beunruhigende“ Nachricht darstellen: sogar die Kontrollorgane waren in diesem Sinne korrupt. Damit reichte aber die Korruption bis in die Hofkreise. Vorsicht bei der Auswahl der Amtsträger war angebracht. In seinem Gratulationsschreiben für Karls gleichnamigen Sohn, der am 25. Dezember 800 in Rom zum König gesalbt und gekrönt worden war, wünschte ihm Alkuin aus gutem Grund, „gute, fromme, kluge und Gott fürchtende Ratgeber (*boni consilarii*) zu haben, in denen die Wahrheit regiert, nicht die Habgier; weil Spenden die Herzen der Weisen blenden und die Sachen derer verkehren, die im Recht sind (Ex 23, 8).“⁶⁵ In einem Brief, der wahrscheinlich in den letzten Jahren des 8. Jahrhunderts verfasst wurde, hatte er Karl den Jüngeren bereits darauf hingewiesen, die Richter in seinem Herrschaftsbereich nicht „durch Spenden oder Gaben“ (*per sportulas vel*

⁶² *Formulae Bituricensis* 17 (ed. Karl Zeumer, *MGH Leges* 5, *Formulae Merowingici et Karolini aevi*, Hannover 1886) 166–181, hier 177f. Siehe Brown, *Konfliktaustragung* 45.

⁶³ Vgl. Chris Wickham, *Conclusion*, in: *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, ed. Wendy Davies/Paul Fouracre (Cambridge 2010) 238–261, hier 253.

⁶⁴ Theodulf, *Contra iudices* 259f., ed. Dümmler 500: *Flectere sic properant me, nec tamen esse putarent / Talem, ni talis ante fuisset ibi*. Einen Hinweis auf ungerechte *missi* geben die *Formulae Bituricensis* 14, ed. Zeumer 174. Eine Frau beklagt sich beim Kaiser, dass ihr Erbe zu Unrecht von Männern, die sagten, dass sie *ex iussione vestra missi vestri* wären, enteignet worden war. Siehe dazu und zu einem weiteren Beispiel aus den *Formulae*: Fouracre, *Carolingian Justice* 789f.

⁶⁵ Alkuin, *Epistola* 217, ed. Dümmler 361: ... *Consiliarios habeto bonos, pios, prudentes Deumque timentes, in quibus veritas regent, non cupiditas; quia munera excaecant corda sapientium et subvertunt verba iustorum*. Zu Überlegungen zu den *consilarii* vgl. auch Dhuoda, *Liber manualis* 3, 6 und 7, ed. Thiebaux 100–105. Siehe vor allem auch Hinkmar von Reims, *De ordine palatii* c. 6, ed. Gross/Schieffer 86–89.

praemia) Recht sprechen zu lassen.⁶⁶ Karl der Große hatte das Problem erkannt und versuchte, der Entwicklung nun gegenzusteuern. Die Einführung der Schöffenverfassung dokumentiert ja seinen Versuch, auf die Einsetzung und Amtsführung Einfluss zu nehmen. Nun aber, am Beginn des Jahres 802 erließ er das große programmatische Kapitular, das sich die Bestechlichkeit der Königsboten zum Thema genommen hatte.⁶⁷

In diesem Kapitular erweiterte der Kaiser sein Konzept der *fidelitas*, das nun für alle *subiecti* gültig sein sollte.⁶⁸ Dabei war das ordnungsgemäße Verhalten bei juristischen Angelegenheiten ein zentraler Punkt. Niemand dürfe das Gesetz durch Bestechung, Schmeicheleien oder Begünstigung übertreten. „Und niemand stimme einer Sache auf ungerechte Weise zu, sondern alle sollen mit ganzem Eifer und Willen darauf vorbereitet sein, die Gerechtigkeit zu verwirklichen. All dies oben Genannte muss aufgrund des kaiserlichen Eides eingehalten werden.“⁶⁹

Sowohl der Bestechungsversuch als auch die Annahme von Geschenken oder Geld wurden auf diese Weise als Bruch des Treueids gegen den König ausgelegt. Die Bestimmung erregte solches Aufsehen, dass sie sogar von den Lorscher Annalen zu diesem Jahr ausführlich erwähnt wird. Der Kaiser erinnere sich der *pauperes*, die nicht zu ihrem Recht kommen könnten, berichten sie. Er habe jedoch keine armen Vasallen aus seiner Umgebung als Königsboten entsenden wollen, weil sie zu leicht der Bestechung zugänglich seien. Daher habe er hohe Geistliche, Herzöge und Grafen ausgewählt, die es nicht nötig hatten, Geschenke anzunehmen, und sie in sein Reich hinausgeschickt:

In diesem Jahr weilte der Herr Kaiser (*caesar*) Karl in der Pfalz von Aachen, in Ruhe mit den Franken und ohne Kriegszug. Doch er dachte an seine Barmherzigkeit gegenüber den Armen, die in seinem Reich lebten und die seine Gerechtigkeit nicht in vollem Maße genießen konnten. Er wollte jedoch nicht seine ärmeren *vassi*, die sich am Hof befanden, ausschicken, um Gerechtigkeit herzustellen, da diese für Bestechung anfällig waren, sondern wählte die Erzbischöfe, die übrigen

⁶⁶ Alkuin, Epistola 188, ed. Dümmler 315. Vgl. Bullough, Alcuin 382, Anm. 159.

⁶⁷ Vgl. dazu Buck, „Capitularia imperatoria“, und Patzold, Überlegungen.

⁶⁸ Vgl. künftig Stefan Esders, *Sacramentum fidelitatis*. Treueid, Militärwesen und Formierung mittelalterlicher Staatlichkeit (im Druck).

⁶⁹ Capitulare missorum generale 9, ed. Boretius 93: *Quod et omnimodis secundum iustitiam legem fiat; adque praemium, mercedem vel aliquot malae adulationis ingenio vel defensione propinquitatis ut nullatenus iustitia quis marrire praeualeat. Et ut nemo aliquit iniuste consentiat, sed omni studio et voluntate omnes ad iustitia perficiendam praeparati sunt.* Siehe dazu Becher, Eid und Herrschaft 206 f. Vgl. auch Missi cuiusdam admonitio, 801–812, ed. Boretius 240: *Duces, comites et iudices iustitiam faciat populos,... pro pecunia non mutet aequitates, per odia non damnent innocentes.* Siehe auch die Bestimmung, die den Klerikern nahelegt, sich nicht mit weltlichen Geschäften zu befassen, denn dort ginge es um den schändlichen Vorteil, um Annahme von Geschenken etc.: Concilium Moguntinense a. 813, c. 14 „De negotio saeculari“, ed. Werminghoff 264: ... *turpe lucrum, munera iniusta accipere vel etiam dare* ... Vgl. auch ebda. c. 8, ed. Werminghoff 262; Concilium Arelatense a. 813, c. 13, ed. Werminghoff 252; Concilium Remense a. 813, c. 39, ed. Werminghoff 257; Concilium Cabillonense a. 813, c. 21, ed. Werminghoff 278; Concilium Turonense a. 813, ed. Werminghoff 291. Zu den entsprechenden Kapitularien vgl. Siems, Bestechliche Richter 556, Anm. 199. Vgl. Hannig, *Pauperiores vassi* 311.

Bischöfe und Äbte in seinem Reich aus, gemeinsam mit den Herzögen und Grafen, die es nicht mehr nötig hatten, zum Nachteil der Unschuldigen Geschenke anzunehmen, und er sandte diese in sein gesamtes Reich, damit sie den Kirchen, Witwen und Waisen, den Armen und dem gesamten Volk Gerechtigkeit verschafften.⁷⁰

Nur ein Jahr später erließ Karl eine Bestimmung für Italien, dass die *missi* an den jeweiligen Orten ihrer Tätigkeit *scabini*, *advocati* und *notarii* selbst aussuchen sollten – eine Praxis, die zusätzlich den Einfluss lokaler Mächte unter den Amtsträgern eindämmen sollte, zugleich aber eine Möglichkeit bot, vom Hof aus Einfluss auf lokale und regionale Machtverhältnisse zu nehmen.⁷¹

Obwohl auf die Diskussionen des Hofes über die Bestechlichkeit offiziell und für alle verbindlich reagiert worden war, zeigte sich Alkuin noch im Mai desselben Jahres über den erwartbaren Erfolg der Bestimmungen skeptisch. Seinem Vertrauten Arn berichtet er über die Zustände am Hof: Vom guten Willen des Kaisers, dem Recht wieder Geltung zu verschaffen, sei er überzeugt, nicht aber von dem seiner unmittelbaren Umgebung. Dort fänden sich eher *subversores* und Räuber (*praedatores*) als Prediger (*praedicatores*).⁷² Die Gesetzgebung Karls allein reiche nicht, scheint Alkuin seinem Briefpartner mitzuteilen. Tatsächlich hatte ja die *Admonitio generalis* 789 Maßstäbe gesetzt, war aber, wie Theodulf berichtet, nicht sehr wirksam geworden. Die sicherlich beunruhigendste Aussage in Theodulfs Gedicht betrifft die Meinung, die das Volk über die Unbestechlichkeit der *missi* hatte. So habe er, berichtet er, dankbar und herzlich Brot, Früchte, Wein und Futter entgegennehmen müssen, um seine Autorität nicht zu gefährden.⁷³

Um also überhaupt als *iudex* wahrgenommen zu werden, benötigte es ein Mindestmaß an Entgegenkommen. Erst dann war eine Kommunikation zwischen den Königsboten und dem Volk bzw. den lokalen *iudices* möglich. Diese Episode verdeutlicht (zumindest aus dem neu eingenommenen Standpunkt des Hofes), dass nicht nur die Menschen korrupt waren, sondern auch der Diskurs korrumpiert worden war. Wenn die Königsboten bestechlich (oder zumindest der Bestechlichkeit verdächtig) waren, dann hatte auch das Wort, das vom königlichen Hof kam, keinen bleibenden Wert, so der Gedanke. Und genau diese Dimension wollte Theodulf in seinem Gedicht zum Ausdruck bringen – und viele am Hof, wie Alkuin, pflichteten ihm darin bei.

Dabei stellte doch die *Admonitio generalis* einen Meilenstein bei dem Unternehmen dar, die Rechtssprechung in den Rahmen christlicher Werte einzubinden, wie

⁷⁰ *Annales Laureshamenses* a. 802, ed. Pertz 38f.

⁷¹ *Capitulare missorum* a. 803, c. 4 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 114–116, hier 115. Vgl. Fouracre, *Carolingian justice* 789.

⁷² Alkuin, *Epistola* 254, ed. Dümmler 411: *De bona siquidem voluntate domini imperatoris valde certus sum, quod omnia ad rectitudinis normam in regno sibi a deo dato disponi desiderat, sed tantos non habet iustitiae adiutores, quantos etiam subversores, nec tantos praedicatores quantos praedatores ...*

⁷³ Theodulf, *Contra iudices* 275–278, ed. Dümmler 501: *Sed ne actus nostros discretio linqueret alma, / Resve putarentur hae simulanter agi, / Neve forem multis novitate notabilis ipsa, / ...*

Paul Fouracre betont.⁷⁴ In diesem Text vergleicht sich Karl der Große mit König Josias, der im Jerusalemer Tempel das Gesetzbuch gefunden und wieder in Kraft gesetzt hatte.⁷⁵ Im 2. Buch Könige (2,22) blieb Josias als größter Kultreformer nach David und Salomo in Erinnerung. Theodulf erwähnt Josias in seinem Gedicht ebenfalls in einer der beiden Passagen, in denen der Begriff des Gesetzes positiv erwähnt wird: Der biblische König habe die *leges* der Väter erneuert.⁷⁶ Das zweite Beispiel stellt in seinem Text Karl der Große selbst dar. Die Anklänge an die *Admonitio generalis* sind unübersehbar. Wie in dieser programmatischen Schrift charakterisiert auch das Gedicht Theodulfs die Neuerung der Gesetze als ein wesentlicher Faktor christlicher Herrschaft. Der *novitas* stellt der Westgote aber in der Tradition von Augustinus' Gottesstaat die *antiquitas* gegenüber, wie er es bereits in den *Libri Carolini* getan hatte. Dort unterschied er zwischen richtiger und falscher Verehrung, indem er der *nova antiquitas* und der *antiqua novitas* die *cariosa vetustas* entgegenstellte.⁷⁷

Wenn also, wie Lawrence Nees zeigt, Theodulf während seiner Visitationsreise in der Provence eine „Vase, verziert mit alten Figuren“ (*vas ... signis insigne vetustis*) angeboten wurde, dann ist der Brauch, durch Bestechung Gefälligkeiten zu erkaufen, Bestandteil des alten Rechts, gegen das sich ja in biblischen Zeiten Josias und in der Gegenwart Karl der Große wandten.⁷⁸

Der Westgote spiegelte 799 also nochmals die Grundidee der *Admonitio generalis* am Ende seines Gedichtes wider. Das Gerichtswesen sollte auf Basis eines christlichen Selbstverständnisses reformiert werden: „Wenn Urteil zuerst, Frömmigkeit (*pietas*) danach, Bestechung aber niemals bei Gericht ist, dann ist Christus auch dort.“⁷⁹ Danach folgt ein Katalog von harten und grausamen Strafen, die das Gesetz vorsieht (und gemeint ist das alte Gesetz). Anstelle dieser Bestrafungen sollte der Richter aber Milde walten lassen und in Dialog mit denen treten, die auf das alte Recht (*lex prisca*)

⁷⁴ Fouracre, Carolingian justice 776–778; vgl. auch den Brief des Cathwulf an Karl den Großen: *Epistolae variorum Carolo magno regnante scriptae* 7, ed. Dümmler 503 und 504.

⁷⁵ *Admonitio generalis*, prologus, ed. Glatthaar 182, mit dem Gebrauch von 2 Kg 23, 4–25. Vgl. Anton, Fürstenspiegel 108ff. Nikolaus Staubach, *Cultus divinus* und karolingischen Reform, in: Frühmittelalterliche Studien 18 (1984) 546–581; Giles Brown, Introduction: the Carolingian Renaissance, in: *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, ed. Rosamond McKitterick (Cambridge 1994) 1–51; vgl. de Jong, *The Penitential State* 131.

⁷⁶ Theodulf, *Contra iudices* 9f., ed. 494. Vgl. Nees, *A Tainted Mantle* 60.

⁷⁷ *Libri Carolini* II, 27 (ed. Ann Freeman, *MGH Concilia* 2, Supplementum 1, Hannover 1998) 295: *Illud [sacramentum Dominici corporis et sanguinis, Ergänzung des. Verf.s.] confirmat nova antiquitas et antiqua novitas, has [ab imaginibus pictorum arte depictis, Ergänzung des. Verf.s.] plerumque corrumpit cariosa vetustas*. Vgl. Nees, *A Tainted Mantle* 56.

⁷⁸ Nees, *A Tainted Mantle* 56. Gegen eine „Überinterpretation“ dieser Episode wendet sich Nikolaus Staubach, *Herkules an der ‚Cathedra Petri‘*, in: *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag*, ed. Hagen Keller/Nikolaus Staubach (*Arbeiten zur Frühmittelalterforschung* 23, Berlin/New York 1994) 383–402.

⁷⁹ Theodulf, *Contra iudices* 845f., ed. Dümmler 515: *Sit censura prius, pietas post, praemia numquam / Sint in iudicio, est quoque Christus ibi*. Vgl. Nees, *A Tainted Mantle* 54f.

pochen und Kriminelle foltern oder grausam bestrafen wollen.⁸⁰ Es ist dieser Dialog, den Theodulf in seinem Gedicht anregen wollte und den er auf seiner Reise in die Provence nicht gefunden hatte.⁸¹

Die *Admonitio generalis* bot für die Etablierung dieses Dialogs die idealen Ressourcen. Sie übte bereits eine Rhetorik der Reform, indem sie sich bei diversen Themen von ähnlichen Bestimmungen der Volksrechte distanzierte. Zudem fügte sie zu jeder ihrer Bestimmungen die entscheidenden Bibelpassagen an, auf deren Basis sie ihre Vorgaben formulierte. *Munera* vor Gericht wurden so als unchristlich qualifiziert.⁸²

Um 800 reichten die Vorgaben allein nicht mehr aus, es bedurfte begleitender Maßnahmen. Einerseits sollten keine niederen Vasallen mehr als Königsboten eingesetzt werden, da sie angeblich anfällig für Bestechungen waren bzw. sich aus Angst dem Druck der *potentes* beugten. Andererseits sollten die *missi* ermahnt und zur moralischen Seite ihres Amtes verpflichtet werden.

So griff auch Alkuin in seinen Briefen um 800 wiederholt auf die Ressourcen zurück, wie sie in der *Admonitio generalis* (sehr wahrscheinlich von ihm selbst) zusammengetragen worden waren.⁸³ Dazu zählt etwa die Passage aus Deuteronomium (16, 9), die sich auch im Buch Exodus (23, 8) findet: „Du sollst Dich nicht bestechen lassen; denn Bestechung macht Sehende blind und verkehrt die Sache derer, die im Recht sind.“ Bereits in seinem Schreiben an Arn nach Rom Ende 799 zitiert Alkuin diese Passage.⁸⁴ Im Mai 802 ermahnt er den Salzburger Erzbischof erneut: *Tua vero sanctitas a nemine munera suscipiat pro causis*,⁸⁵ und fügt wieder die Passage aus dem Buch Exodus hinzu. In beiden Schreiben an Karl den Jüngeren findet sich dieses Zitat ebenso,⁸⁶ wie in der Schrift *De virtutibus et vitiis*, die er für den Grafen Wido von der Bretagne verfasst hatte.⁸⁷ Das Trommelfeuer blieb nicht ohne Wirkung. Tatsächlich folgte der Einsatz von Königsboten aus den in den Lorsch Annalen erwähnten elitären Kreisen. In einigen Teilen des Reiches, so auch in Bayern, wurden ständige *Missatica* eingerichtet. Vor allem aber wurde der Korruptionsdiskurs weiter befeuert.

⁸⁰ Theodulf, *Contra iudices* 877 f., ed. Dümmler 515: *Et dicant: 'Non nos, sed lex hos prisca trucidat / Utilis haec nex est ...'*

⁸¹ Vgl. auch Theodulf, *Contra iudices* 858–860, ed. Dümmler 515, wo er einen fiktiven Leser anspricht, der eine zynische Position gegenüber seinen Thesen einnimmt.

⁸² *Admonitio generalis* 62, ed. Glatthaar 213. Vgl. Le Jan, *Justice royale* 52.

⁸³ Zur Beteiligung Alkuins (und wahrscheinlich auch Arns Anteil) bei der *Admonitio generalis* siehe Glatthaar (ed.), *Die Admonitio generalis Karls des Großen*, Einleitung 47–63.

⁸⁴ Alkuin, *Epistola* 186, ed. Dümmler 312, Z. 30–33. Vgl. dazu auch ders., *Epistolae* 188, 217 und 254, ed. Dümmler 315, 361 und 411; siehe auch Alkuin, *Carmen* 45: *Versus ad Carolum imperatorem* 47 f., ed. Dümmler 258; siehe dazu auch Bullough, Alcuin 382, Anm. 159.

⁸⁵ Alkuin, *Epistola* 254, ed. Dümmler 411. Siehe auch ders., *Epistola* 253, ed. Dümmler 409, über Arns *negotia saecularia*. Vgl. auch Hannig, *Funktion* 260 f. Das *Capitulare* wurde Anfang 802 erlassen; der Brief wurde am 24.5.802 verfasst.

⁸⁶ Alkuin, *Epistola* 188 und 217, ed. Dümmler 315 und 360 f. Siehe jeweils oben.

⁸⁷ Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 20, ed. Migne 628.

Denn ob die *missi* vor 802 tatsächlich *pauperiores vassi* gewesen waren, ist mehr als fraglich.⁸⁸

Arn war als Königsbote und als Salzburger Erzbischof doppelt gefordert. Einerseits sollte er selbst moralische Integrität beweisen, andererseits sollte er die moralischen Maßstäbe in Bayern überhaupt erst durchsetzen helfen. Einen Auftrag dazu erkennt man in einem Schreiben des Angelsachsen, in dem er den Salzburger auffordert, ihrem einstigen Freund (*olim noster amicus*) Audulf zu predigen, er solle gerecht in Gerichtssachen sein. Bezeichnenderweise ist im Zusammenhang mit Audulf nicht von Bestechlichkeit die Rede. Der *comes* zählte nämlich zu jenem inneren Kreis von Vertrauten, die man ohnehin als Mitstreiter in dieser Sache ansehen konnte. Schließlich dürfte Audulf selbst von den Versen Theodulfs gehört haben, bevor er nach dem Tod Gerolds seine neue Position in Bayern einnahm. Seine Integrität fand auch darin Ausdruck, dass Karl der Große ihn im Diederhoffer Kapitular des Jahres 805 als Beauftragten für die Kontrolle des Waffenhandels mit den Slawen bestimmte.⁸⁹

Doch ist es sehr wahrscheinlich, dass Alkuin bei seiner Aufforderung, Audulf zu belehren, seine Schrift *De virtutibus et vitiis* für den *comes* Wido im Kopf hatte. Dort schrieb er in unpersönlichem Ton: „Oft verzögern oder verfälschen schlechte Richter aus Begehrlichkeiten die Entscheidungen. Sie schließen Prozesse nicht eher ab, als bis ihre Taschen gefüllt sind. Wenn sie richten, schauen sie nicht auf die Sache, sondern auf die Geschenke.“⁹⁰

Trotz des großen Einflusses der fränkischen Gesetzgebung in Bayern darf aber nicht vergessen werden, dass auch schon unter den Agilolfingern die Gesetzeslage nach christlichen Maßstäben stärker angepasst worden war. Schon die Redaktoren der *Lex Baiuvariorum* hatten Isidor als Vorlage verwendet, wenn sie schrieben:

Als Richter aber werde ein solcher eingesetzt, der die Wahrheit gemäß dieser Vorschrift richtet: Er sei nicht bestechlich durch Personen und nicht geldgierig. Zugrunde ginge das Gesetz durch den Hang zur Begehrlichkeit; Vergütungen und Geschenke nähmen den Gesetzen die Kräfte; ungestraft bliebe die Zügellosigkeit üblen Lebens. Deswegen werde ein so gearteter Richter eingesetzt, dass er die Gerechtigkeit mehr liebt als das Geld.⁹¹

⁸⁸ Hannig, Funktion.

⁸⁹ Siehe die Belege in Kap. 1. Vgl. auch Hannig, Funktion 284.

⁹⁰ Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 20, ed. Migne 629: *Saepe iudices pravi cupiditas causa aut different, aut pervertunt iudicia. Nec finiunt causas, quousque saeculi eorum impleantur. Quando enim iudicant, non causas, sed dona considerant.*

⁹¹ *Lex Baiuvariorum* 2, 16, ed. von Schwind 309f.: *Iudex autem talis ordinetur qui veritatem secundum hoc edictum iudicet. Non sit personarum acceptor neque cupidus pecuniae. Perit lex cupiditatis amore. Praemia et dona legibus vires tulerunt, inopia manet male vivendi licentia. Propterea talis constituetur iudex qui plus diligat iustitiam quam pecuniam.* Übersetzung von Karl August Eckhardt, *Die Gesetze des Karolingerreiches 714–911* (Germanenrechte. Texte und Übersetzungen 2, Weimar 1934) 99. Vgl. Isidor von Sevilla, *Synonyma de lamentatione animae peccatricis* 1, 8 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 83, Paris 1850) 825–868, hier 829: *Crevit avaritia, periit lex cupiditas amore, iura nihil valent, praemia et dona legibus vires tulerunt. Ubique pecunia vincit, ubique iudicium venale est, nullus legibus metus, nullus iudicii timor.* Vgl. Harald Siems, *Das Lebensbild der Lex Baiuvariorum*, in: *Rechtssetzung und*

Sie hatten damit genauso auf Bibelpassagen zurückgegriffen wie danach die *Admonitio generalis*. Eine von Tassilo III. erlassene Bestimmung während der Synode von Neuching (774/75) schloss nicht nur eine Lücke im Gesetz der Bayern, was die Begünstigung von Dieben betraf, die ein Richter gegen Geldzahlung entkommen ließ, sondern brachte auch dieses Verbrechen des Richters in einen christlichen Kontext. Der pflichtvergessene Richter, der sich an Kirchenbesitz vergriffen hatte, wäre demnach ein „Teilnehmer an der Beraubung der Armen“ (*conparticeps pauperum spoliis*).⁹² Bei der Synode von Aschheim wurde 756 sogar die Anwesenheit eines Priesters bei Gericht gefordert, um eine Besserung der Zustände zu erreichen.⁹³ Arn hat auf diese Traditionen offenbar ebenso zurückgegriffen, wie er die von ihm teilweise mitgestalteten Vorgaben des Hofes umzusetzen versuchte.

Im letzten Viertel des 8. Jahrhunderts sind in Bayern also unterschiedliche Rechtstraditionen zusammengefloßen. In dieser Zeit wurde eine Sammlung von 15 Predigten angelegt, die in der älteren Forschung dem Bonifatius zugeschrieben worden waren. Nach neueren Untersuchungen wurde die Sammlung allerdings nach den Vorgaben der *Admonitio generalis* in Bayern erstellt.⁹⁴ Im Sermo 5 findet sich auch eine der *Admonitio generalis* vergleichbare Passage über die Bestechlichkeit der Richter, wobei eine auch Exod. 23, 8 enthält.⁹⁵ In Sermo 9 werden die *potentes* und *iudices* auch auf ihre Verpflichtung gegenüber dem König und ihre Unterordnung gegenüber den Bischöfen hingewiesen:

Außerdem ist es nötig, dass all die Mächtigen und Richter, welche dem König nah stehen, treu, demütig und barmherzig sind. Sie sollen der Gerechtigkeit, nicht den Geschenken gemäß urteilen. Witwen, Waisen und Arme sollen sie beschützen, ihren Bischöfen unterstellt sein, niemanden durch Gewalt unterdrücken, keinen ungerechten Reichtum begehren, eher ihr Eigentum den Bedürftigen spenden als fremdes Gut an sich raffen.⁹⁶

Rechtswirklichkeit in der bayerischen Geschichte, ed. Hans-Joachim Hecker/Reinhard Heydenreuther/Hans Schlosser (München 2006) 29–73, hier 53 f., mit Anm. 143.

92 Concilium Neuchingense a. 772, c. 16 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 98–105, hier 103. Vgl. Thomas Holzner, Die Decreta Tassilonis. Regellungsgehalt, Verhältnis zur Lex Baiuvariorum und politische Implikationen (Schriften zur Rechtsgeschichte 145, Berlin 2010) 335–338.

93 Concilium Ascheimense a. 756, c. 15 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, Hannover/Leipzig 1906) 56–58, hier 58: *De iudicio puplico et clamore pauperorum per singulas sabbatis fiendi aut per dies Kalendarum, ut in auribus clementiae vestrae acta praenuntient diversa. De quibus diebus te epulaturum fatearis, si hoc agere coneris, testare audemus. Et in his diebus semper sacerdos adesse debeat, ut sit sententia vestra Dei sale condita, ut ne iudices terreni propter praemias causas torquantur et innocentes obprimantur aut nocentes iustificentur*. Siehe dazu Siems, Bestechliche Richter 553.

94 Siehe dazu Meens, Christianization. Vgl. Gerhard Schmitz, Bonifatius und Alkuin. Ein Beitrag zur Glaubensverkündigung in der Karolingerzeit, in: Alkuin von York und die geistige Grundlegung Europas, ed. Ernst Tremp/Karl Schmuki (Monasterium Sancti Galli 5, Sankt Gallen 2010) 73–90, bes. 88.

95 Pseudo-Bonifatius, Sermo 5, ed. Migne, PL 83, col. 853.

96 Pseudo-Bonifatius, Sermo 9, ed. Migne 860: *Item, potentes et iudices omnes qui regi adhaerent fideles sint oportet, et humiles, et misericordes, in aequitate iudicare et non in muneribus, viduas et*

Arn von Salzburg konnte bei seinen Mahnungen an die bayerische Gesellschaft also nicht nur auf fränkische Gesetzesinitiativen bauen, sondern auch auf eine bayerische Gesetzestradi-tion.

In seiner Sermones-Sammlung behandelt er die Frage nach den Richtern und ihrer Bestechlichkeit ausdrücklich in fünf Texten, die sich am Ende des zweiten Teils befinden. Vier davon behandeln das Thema auf abstrakte Weise. In mehrfachen Varianten wird darauf hingewiesen, dass ungerechtes Urteilen aufgrund einer Geschenkan-nahme von Gott ungnädig aufgenommen wird, da es eine Verletzung der Wahrheit bedeutet. Sermo II, 53 trägt sogar den Titel nach Exodus 23, 8, also nach jener Passage, die nicht nur unter den Karolingern gegen die Bestechlichkeit der Richter ins Feld geführt wurde: *Item de iudicibus. Ne munera accipiant nec personam*.⁹⁷ In diesem Text wird das Bild eines Richters evoziert, der eine Waage in der Hand hält, die jeweils Gerechtigkeit (*iustitia*) und Barmherzigkeit (*misericordia*) balanciert. Die *iustitia* gibt das Urteil für die Sünde wieder, die *misericordia* mildert die Strafe für die Sünde. Einige müssten von einem guten Richter durch Gerechtigkeit korrigiert werden, andere bedürften der Nachsicht. Nichts sei ungerechter, als Geschenke anzunehmen. „Ein solcher Richter solle Gott fürchten, damit er vielleicht nicht durch ein Urteil Gottes verdammt werde, weil er Unschuldige verdammt, oder Frevler gegen Geschenke freispricht.“⁹⁸

Sermo II, 54 (*Item alia. Ne iudices munera accipiant*) beginnt mit Isidors Sententiae über jenen, der richtig urteilt, sich aber dafür eine Belohnung verspricht. Ein solcher würde vor Gott einen Betrug (*fraus*) begehen, „weil er das Urteil, das er unentgeltlich geben sollte, durch die Annahme von Geld verkauft.“⁹⁹ Der Prediger spricht danach

pupillos et pauperes defendere, episcopis suis subditos esse, neminem vi opprimere, non injustis divitiis inhiare, sua magis indigentibus dare quam aliena rapere.

⁹⁷ Sermo II, 53, *Item de iudicibus. Ne munera accipiant nec personam*, ed. McCune 285 f. Vgl. Testimonia divinae scripturae VI, 1–8 (ed. Albert Lehner, CC SL 108D: Florilegia, Turnhout 1987) 43–127, hier 60 f. Die älteste Handschrift, die diesen Text überliefert, ist München, BSB, Clm 14096, fol. 63v-80v. Der Codex soll nach Bischoff, Südostdeutsche Schreibschulen 1, 229, von „acht ‚insullesken‘ Händen“ im 9. Jahrhundert verfasst worden und bald nach der Fertigstellung nach Regensburg gelangt sein. Lehner, Einführung 46–48, sieht die Entstehung des Codex noch im 8. Jahrhundert in Regensburg durch dort tätige irische und angelsächsische Schreiber.

⁹⁸ Sermo II, 53, 1, ed. McCune 285: *Omnis qui recte iudicat, quasi stateram in manu gestat, quia in utroque penso iustitiam et misericordiam portat; pro iustitia reddet peccati sententiam, pro misericordia peccati temperat poenam. Quidam enim sunt a iudice bono per equitatem corrigenda, quaedam itaque per misericordiam indulgenda. Sine personarum acceptione debent esse iudicia. Nihil enim iniquius est, quam accipere munera in iudiciis, quia munera excaecant corda prudentium, et subvertunt uerba iustorum. In quo enim, inquit Dominus, iudicio iudicabitis; iudicabitur de uobis. Quapropter iudex Deum timeat, ne forte Deo iudicante damnetur, quia innocentes damnat, uel impios iustificat pro muneribus; uel si cuiuslibet personae amore uel odio iustum praetergreditur iudicium.* Der Sermo folgt in großen Zügen Alkuin, De virtutibus et vitiis 20, ed. Migne 628 f.

⁹⁹ Sermo II, 54, *Item alia ne iudices munera accipiant* 1, ed. McCune 286: *Qui recte iudicat et praemium inde remunerationis expectat, fraudem in Deo perpetrat, quia iustitiam quam gratis inpertire*

von jenen, die sich nicht der *defensio iustitiae* verpflichtet fühlten, sondern dem *amor praemii*. Würde man diesen die Hoffnung auf Geld wegnehmen, würden sie sofort von der *defensio iustitiae* zurücktreten, meint er. Ein *iudex* sollte seine Hände von allen Geschenken lassen, wenn er vor Gericht sitzt, fährt der Text weiter fort. Er sollte weder Geld noch menschliche Gunst verlangen. Soweit folgte der Kompilator Isidors Vorlage. Im Mittelpunkt dieses Sermo steht aber eine Passage, die auf eine Predigt aus Gregors Homiliae in Evangelia IV zurückgeht, für die Anforderungen der Sammlung aber umgeändert worden ist. Gregor der Große kommentiert in dieser Homilie Mt 10, 8: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben.“ Er führt dabei auch Jes 33,15 an: „Der seine Hände rein hält von jeglicher Gabe“, um daraus zu schließen: „Wer also heilige Weihen spendet, hält dann seine Hände von jeglicher Gabe rein, wenn er in den göttlichen Angelegenheiten nicht nur kein Geld, sondern sogar keinerlei menschliche Gunst verlangt.“¹⁰⁰ Diese Passage ist eine von vielen, in denen der Papst gegen die Simonie Stellung nahm. Auf Grundlage dieser Kritik wandte er sich dann in seiner Predigt an die Weltlichen in seinem Auditorium, und forderte sie u. a. auf: „Sucht nicht für euer Handeln Lohn in dieser Welt, die, wie ihr seht, so überaus rasch vergeht.“

Obwohl die Predigt Gregors nicht das Amt des Richters zum Thema hat, war sie vom Kompilator der Salzburger Sammlung doch gut gewählt und zu diesem Zweck geändert worden. Denn da er anstelle dessen, der „heilige Weihen spendet“, den „*iudex*“, und statt den „göttlichen Angelegenheiten“ „*in iudicio*“ einsetzte, hatte er eine schlüssige, moralisch fundierte Aussage über das Richteramt geschaffen: „Der Richter hält seine Hände von jeglicher Gabe rein, wenn er vor Gericht nicht nur kein Geld, sondern sogar keinerlei menschliche Gunst verlangt.“¹⁰¹

Im zweiten Teil des Textes, der wieder auf Isidor zurückgeht, wird darauf hingewiesen, dass der Reiche durch das Fehlverhalten des Richters bessere Möglichkeiten hätte, das Recht zu beugen, als ein Armer, der keine Geschenke aufbieten könnte. Das Anliegen des armen Mannes würde daher nicht gehört und die Wahrheit unterdrückt. Es gäbe zudem drei Weisen der Bestechung, die das Recht gefährden würden: die Bevorzugung von Freunden, Schmeicheleien durch Lob und die Annahme von *munera corporalia*, womit Dienstleistungen gemeint waren. Dazu listet er vier Möglichkeiten auf, das menschliche Urteil zu verkehren: durch Furcht, durch Habgier, durch Hass und durch Liebe. Durch Furcht, wenn man aus Angst vor der *potestas* irgendeiner Person nicht wagt, die Wahrheit auszusprechen; durch Habgier, wenn man durch den

debut acceptione pecuniae uendit. Dieser Sermo ist nur in der Handschrift aus Würzburg und daher unvollständig überliefert.

100 Gregor der Große, Homiliae in Evangelia 4, 4–5, ed. Étaix 31; übers. Fiedrowicz 1, 99.

101 Vgl. Gregor der Große, Homilia in Evangelia 4, 4, ed. Étaix 31: *Qui ergo sacros ordines tribuit, tunc ab omni munere manus excutit, quando in diuinis rebus non solum nullam pecuniam, sed etiam humanam gratiam non requirit. Sed uos, fratres carissimi, quos saecularis habitus tenet*, mit Sermo LIV, ed. McCune 286: *<Tu>nc enim iudex manus suas ab omni mun<ere e>xcutit, quando in iudicio suo <non solum n>ullam pecuniam, sed etiam huma<nam gratiam non> requirit. Ideoque iud<ices?>*. Vgl. dazu McCune, The sermons on the virtues and vices 263 f.

Vorteil eines Geschenkes korrumpiert wird; durch Hass, wenn man gegen einen Beliebigen Feindliches unternehmen will; durch Liebe, wenn man einem Freund oder Angehörigen eine Gunst erweist.¹⁰²

Ähnliches wird in Sermo II, 55 angesprochen, der schon im Titel von den *pravi iudices* spricht. Kein Unbedarfter (*stultus*) oder Unredlicher (*improbis*) dürfte Richter werden, setzt der Text an. Der *stultus* kennt die *iustitia* aufgrund seiner Trägheit nicht; der Unredliche würde aber durch seine Begierde die Wahrheit korrumpieren. Die Armen würden durch schlechte Richter schwerwiegender geschädigt, als von den grausamsten Feinden. Es gäbe keinen Räuber, der so gierig auf fremdes Gut wäre, wie ein ungerechter Richter, stellt der Prediger fest. Feinde würden nur nach dem Blut der anderen streben, die Richter aber, gleichsam die grausamsten Peiniger der *cives*, versuchten durch Unterdrückung Reichtümer zu sammeln.¹⁰³ Zum größten Teil wären die Richter gut, aber sie hätten räuberische *ministri*, durch deren Verruchtheit sie besudelt würden.¹⁰⁴

In dieser Passage wird das ganze Ausmaß der Korruption angedeutet, da ja auch die *ministri* eines Amtsträgers an Machenschaften beteiligt waren. Dabei wurden die Sünden der Untergebenen ihren Herren angelastet, die somit auch verpflichtet wurden, ihre Aufsichtspflicht wahrzunehmen. Um dies zu gewährleisten, wurden die *missi* in den Kapitularien angewiesen, Verfehlungen der *scabini* oder Grafen dem Kaiser zu melden. Darüber hinaus waren sie auch befugt, sie abzusetzen.¹⁰⁵ Deutlich beherrscht

102 Sermo II, 54, ed. McCune 286: *Diues muneribus corrumpit iudicem cito, pauper dum non habet quod offerat, non solum audire contemnitur, sed etiam contra ueritatem opprimitur. Tres enim sunt munus acceptiones quibus contra iustitiam humana uanitas militat, id est fauor amicitiarum, adulatio laudis et corporalis acceptio muneris. Quattuor modis iudicium humanum peruertitur: timore, cupiditate, odio, amore. Timore dum metu potestatis alicuius ueritatem loqui pauescimus; cupiditate dum praemio muneris alicuius corrumpimur; odio dum contra quemlibet aduersari molimur; amore dum amico uel propinquo gratiam praestare ...* Der Sermo ist ab diesem Abschnitt nur noch unvollständig überliefert, kann aber sinngemäß durch seine Vorlage ergänzt werden.

103 McCune, *Sermons on the virtues and vices* 264 f.

104 Sermo II, 55: *De pravis iudicibus*, ed. McCune 287: *Neminem stultorum uel improborum oportet iudicem esse. Nam stultus per ignauiam ignorat iustitiam; improbus per cupiditatem corrumpit ipsam quam didicit ueritatem. Grauius lacerantur pauperes a prauis iudicibus quam a cruentissimis hostibus. Nullus enim praedo est tam cupidus in alienis quam iudex iniquus in suis. Hostes in aliorum sanguinem tantum intendunt; iudices, quasi cruentissimi carnifices ciuium, oppressione diuitias congregare student. Plerumque et iudices boni sunt, <sed mini>stros rapaces habent, quorum *** de reis ante Deum, si non prohibe<nt rapit>atem illorum; et ita in alienis he<?> *** peccatis, quia non solum qui mal<?> *** <fac>iunt, sed et qui consentiunt fa<cientibus> *** perpetua morte *** aut peruertunt iudicia. *** part<ium> negotia quou<sque> *** qui causant<ur> *** non ca<usam se>d dona con<siderant> **** Die Vorlagen zu diesem Text sind Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 52, 6–11, ed. Cazier 306 f., und Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 20, ed. Migne 628–629.

105 Capitulare missorum in Theodonis villa datum 12, ed. Boretius 124; Capitula omnibus cognita facienda, a. 801–814, c. 3 (ed. Alfred Boretius, *MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 143 f., hier 144.

die Rhetorik der Reform diese Texte, die notwendig waren, da durch die Schöffrenreform ein neues Anforderungsprofil an die Richtenden entstand.

Andererseits wurde sowohl in den Predigten als auch in den Kapitularien auf die sozial Schwächeren Rücksicht genommen. Sie waren in Gerichtsfällen besonders benachteiligt, weil sie oft auf *potentiores* angewiesen waren, die auf unterschiedliche Weisen versuchten, daraus Vorteile zu erzielen. Vielleicht waren auch die erforderlichen *munera* für sie zu hoch bemessen.¹⁰⁶ Im großen programmatischen Kapitular von 802 wurde daher versucht, den sozial Schwächeren den Zugang zum Gericht zu erleichtern und ihren Handlungsspielraum zu vergrößern. Jegliche Form der Bestechung, der Begünstigung oder andere Formen der Vorteilsnahme sollten ausgeschlossen werden.¹⁰⁷

6.3 Ohne Ansehen der Person

In den Gesetzestexten des frühen Mittelalters finden sich auch einige Bestimmungen, die die Gefährdung der Rechtspflege durch solche Richter gegeben sahen, die sich durch subjektive Empfindungen gegenüber den Streitparteien leiten ließen. Sie gehen meist Hand in Hand mit den Bestimmungen gegen die Bestechlichkeit. So sollen etwa nach dem großen programmatischen Kapitular von 802 die Zentenare und Vikare gegen Diebe, Räuber und Totschläger von Amts wegen vorgehen, um sie nach dem Gesetz zu bestrafen und sie nicht auf Grund von Schmeichelei oder Bestechung zu verbergen.¹⁰⁸ Zu den Empfindungen, die das Urteil des Richters beeinflussen könnten, und die demnach zu vermeiden waren, gehörten in den karolingischen Kapitularien: Freundschaft, Feindschaft, Furcht und Rücksichtnahme auf das Ansehen der Person.¹⁰⁹ In seiner *Admonitio ad omnes regni ordines* betont Ludwig der Fromme, dass sich niemand durch Freundschaft, Hass oder Dankbarkeit vom richtigen Weg der Urteilsfindung abbringen lassen dürfe.¹¹⁰ Die bayerische Lex hat für den Fall der Begünstigung „durch das Ansehen der Person“ zwar keine spezifische Bestimmung hinterlassen, doch der Tatbestand der Begünstigung war eben besonders bei familiären Verbindungen gegeben. Allein die *placita*, die im Zuge von Besitzstreitigkeiten einberufen wurden, erlauben einen Einblick in die sozialen Prozesse, die den Ablauf dieser Verhandlungen bestimmten. Dabei ging es hauptsächlich um Fragen des Landbesitzes. Vielleicht ist unser Blick auf diese Prozesse durch die einseitige Quellenlage eingeschränkt. Doch Theodulf gewährt in seinem Bericht über die Visitationsreise in den Süden des Frankenreiches Einblick in diese Verhandlungen:

¹⁰⁶ Le Jan, *Justice royale* 52.

¹⁰⁷ *Capitulare missorum generale* a. 802, c. 9, ed. Boretius 93; vgl. auch *Capitulare de iustitiis faciendis* 2, ed. Boretius 176.

¹⁰⁸ *Capitulare missorum generale* a. 802, c. 25, ed. Boretius 96.

¹⁰⁹ Vgl. Schmitt-Weigand, *Rechtspflegedelikte* 36.

¹¹⁰ *Admonitio ad omnes regni ordines*, 823–825, c. 8, ed. Boretius 304.

Einer bot ein Kristallgefäß und Gemmen aus dem Osten, / damit ich einfädle, dass er die Felder eines anderen in seinen Besitz bekäme. / Ein anderer brachte eine große Anzahl von kostbaren goldenen Münzen, / die mit arabischen Buchstaben und Zeichen gefurcht waren, und Münzen aus weißem Silber geprägt mit einer römischen Prägung, / damit er sich einen Bauernhof, Land, ein Haus besorgen kann.¹¹¹

Gerade in Bayern kam es nach dem Sturz Tassilos auch zu erheblichen sozialen Veränderungen. Dies ist vor allem anhand der Stiftungspraxis und an den mit dem Landbesitz verbundenen Streitfällen zu beobachten.

Als sich nämlich Abt Fater von Kremsmünster im Winter 790 nach Worms zum fränkischen König begab, um dort die Gründungsurkunde seines Klosters bestätigen zu lassen, wurde sein Ersuchen von Karl dem Großen zunächst mit der Bemerkung zurückgewiesen, dass keine Besitzschenkungen als sicher erachtet werden könnten, wenn sie in einer Tassilonischen Urkunde dokumentiert wären. Der fränkische König ließ für den Abt zwar eine neue Urkunde ausstellen, aber sein Kommentar verursachte in Bayern große Unruhe.¹¹²

Die Zeit unmittelbar nach dem Sturz Tassilos bot für Landbesitzer daher einige Unwägbarkeiten. Viele dürften aus diesem Grund ihren Besitz den Kirchen gestiftet haben, da sie von den Veränderungen in Bayern eine Verschlechterung ihrer Lage vermuteten.¹¹³ Die meisten Übertragungen an Kirchen in dieser frühen postagilolfingischen Zeit wurden dabei aber nur mit der Zustimmung der Familienangehörigen getätigt. Während unter den Agilolfingern Stiftungen mit ausdrücklichem Konsens des Lehensgebers erfolgten, sind Zeugnisse einer vergleichbaren Zustimmung Karls des Großen nach der Machtübernahme sehr rar.¹¹⁴ Erst 793 garantierte der fränkische König allen bayerischen Hochkirchen ihre Güter.¹¹⁵ Die vom Frankenkönig erzwungen umfangreichen Stiftungen der beiden *potentes* Helmoir und Salucho, der eine vielleicht im Aufstand Pippins des Buckligen involviert, der andere ein Parteigänger Tassilos, stellten sicher abschreckende Beispiele für den bayerischen Adel dar, der eine Einmischung Karls gar nicht wünschte.¹¹⁶ Ohne die Absicherung des Königs waren nicht nur die Bischöfe und die Kirchen vor das Problem gestellt, die Verbindlichkeit der

111 Theodulf, *Contra iudices* 171–76, ed. Dümmler 498: *Hic et cristallum et gemmas promittit Eoas / Si faciam, alterius ut potiat agra. / Iste gravi numero nummos fert divitis auri, / Quoas Arabum sermo sive character arat, / Aut quos argento Latius stilus inprimit albo, / Si tamen adquirat predia, nura, domos.*

112 D. Kar. I, Nr. 169, ed. Mühlbacher 226–228. Vgl. Herwig Wolfram, *Die Geburt Mitteleuropas. Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung*, 378–907 (Wien 1987) 188.

113 Vgl. TF 131 und 170, ed. Bitterauf 140 und 165. Siehe Freund, *Von den Agilolfingern* 157 f.

114 Vgl. Esders/Mierau, *Die bairischen Eliten* 292–294; Joachim Jahn, *Tradere ad sanctum*. Politische und gesellschaftliche Aspekte der Traditionspraxis im agilolfingischen Bayern, in: *Gesellschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Bosl zum 80. Geburtstag*, ed. Ferdinand Seibt (München 1988) 400–414.

115 Wolfram, *Grenzen und Räume* 157.

116 Zu Helmoir vgl. Esders/Mierau, *Die bairischen Eliten* 291 f., mit weiteren Literaturangaben. Zu Salucho siehe Hannig, *Funktion* 264 f. Vgl. auch Mitterauer, *Karolingische Markgrafen* 139 f.

Abmachungen zu sichern, sondern dadurch wurde mittelfristig auch innerfamiliären Zwistigkeiten Tür und Tor geöffnet.

Denn es waren schon seit den frühen 770er Jahren oft nur einzelne Familienmitglieder, die die Rechtsgeschäfte mit den Kirchen getätigt hatten. Meist wurden dadurch andere Mitglieder der Familie de facto in ihren Rechten beschnitten.¹¹⁷ Manchmal blieben diese Vereinbarungen zwischen der Bischofskirche und dem Tradenten zu dessen Lebzeiten unproblematisch. Erst nach dessen Tod, wenn die Frage der Erbfolge gestellt wurde, änderte sich dies. Aus diesem Grund ist die Anzahl von Konflikten, die in den Freisinger Traditionen dokumentiert werden, in den ersten beiden Jahrzehnten nach der karolingischen Übernahme Bayerns dramatisch gestiegen.¹¹⁸ Viele Familienmitglieder gingen weiterhin von gerechtfertigten Ansprüchen aus, die nun aber von den Bischöfen zurückgewiesen wurden.¹¹⁹ Zusätzlich hatte sich auch der Charakter der Auseinandersetzungen innerhalb der Familien geändert und zunehmend wurden Argumente des Kirchenrechts ins Feld geführt.¹²⁰

Mit dem Ansteigen der Konflikte innerhalb der Familien kam aber auch dem Amt des Richters (der *missi* und der *iudices*) mehr Bedeutung zu, als es zuvor in Bayern der Fall gewesen war. In den überlieferten agilolfingerzeitlichen Traditionsnotizen aus Freising sind zumindest weniger Streitfälle zwischen den landbesitzenden Familien dokumentiert als in den karolingerzeitlichen. Das kann auf Überlieferungszufälle zurückzuführen sein, oder aber auch auf die geringere Bedeutung der Schriftlichkeit im Zusammenhang mit solchen Auseinandersetzungen. Offenbar wurden diese Konflikte mithilfe von Gewaltanwendung und ohne gerichtliche Aufsicht ausgefochten.¹²¹ Vielleicht war sogar Arns Vater Haholt in eine solche Auseinandersetzung involviert, die fast zu seinem Tod geführt hätte.¹²² Einige dieser Konflikte wurden aber auch im

117 Hartung, Adel, Erbrecht, Schenkung 426. Vgl. etwa die Karriere des *capellanus* Wago, der öfter Familienangehörige übervorteilte. Siehe z. B. TF 227, ed. Bitterauf 210 f. Dazu Jahn, *Tradere ad sanctum* 431 f. Vgl. Wilhelm Störmer, Eine Adelsgruppe um die Fuldaer Äbte Sturm und Eigil und den Holzkirchener Klostergründer Troand, in: Gesellschaft und Herrschaft. Forschungen zu sozial- und landesgeschichtlichen Themen vornehmlich in Bayern. Festgabe für Karl Bosl zum 60. Geburtstag, ed. Richard van Dülmen (München 1969) 1–34, hier 16 ff. und 29 ff.

118 Vgl. Joachim Jahn, Bayerische ‚Pfalzgrafen‘ im 8. Jahrhundert? Studien zu den Anfängen Herzog Tassilos (III.) und zur Praxis der fränkischen Herrschaft im agilolfingischen Bayern, in: Früh- und hochmittelalterlicher Adel in Schwaben und Bayern, ed. Immo Eberl/Wolfgang Hartung/Joachim Jahn (Regio. Forschungen zur schwäbischen Regionalgeschichte 1, Sigmaringendorf 1988) 80–114, hier 99 f. Siehe auch Brown, Unjust Seizure 75–77, mit weiteren Angaben.

119 Vgl. den Anspruch des Reginpehr auf Besitzungen von Scharnitz/Schlehdorf. Vgl. unten S. 275 u. 368. Siehe auch Brown, Unjust Seizure 70.

120 Brown, Unjust Seizure 98 f. „Only after the fall of the ducal family did de jure church rights to donated property become a resource that one branch of a kindred could successfully use against another.“ Zu den Grundlagen des Problems vgl. vor allem Jahn, *Tradere ad sanctum*.

121 Vgl. z. B. TF 19 und 65, ed. Bitterauf 46–48 und 91–93. Dazu: Brown, Unjust Seizure 34 f.

122 TF 11, ed. Bitterauf 38 f. Vgl. dazu Brown, Unjust Seizure 33–35; Cozroh hat diese Traditionsnotiz an den Beginn seiner Sammlung gestellt, vielleicht, um damit seine Hochachtung vor Erzbischof Arn

Rahmen von Familienversammlungen gelöst und kamen erst gar nicht vor einen Richter. In manchen anderen Fällen wurden aber entweder der Herzog oder der Bischof in die Entscheidung miteinbezogen, wie eben im Fall von Haholt, der an seinem Totenbett die versammelte Familie um Rat fragte und sich schließlich auch an den Freisinger Bischof wandte.¹²³ Einige Jahrzehnte später vollzog sich dann ein grundsätzlicher Wandel.

Als nämlich 791 die mächtige Familie der Huosi wegen der Erbschaft der Kirche von Sankt Martin bei Kienberg untereinander in Streit geraten war, wurde zunächst eine Familienversammlung (*concilium*) einberufen, um diesen Konflikt zu lösen.¹²⁴ Da aber keine Einigkeit erzielt werden konnte, wandten sie sich an den zuständigen Bischof, in diesem Fall an Atto von Freising. Bis zu diesem Punkt wurden zur Lösung des Konflikts traditionelle Pfade begangen. Atto aber half nicht selbst bei der Lösung des Konflikts, sondern verwies die Familie an die königlichen *missi*, Bischof Arn von Salzburg und den Bayernpräfekten Gerold. Durch deren Hilfe konnte der Streit schließlich in dreitägigen Verhandlungen beigelegt werden.¹²⁵ Dieser Fall war aus mehreren Gründen beispielgebend. Zunächst ist festzustellen, dass sich die Huosi nicht selbst an die *missi* gewandt hatten, diese aber als Schiedsinstanz letztlich akzeptierten. Sie hatten nämlich zunächst nur den zuständigen Bischof um Rat gebeten. Sehr wahrscheinlich spielte dabei aber auch das verwandtschaftliche Näheverhältnis zu Atto eine entscheidende Rolle.¹²⁶ Dieser suchte eine Lösung aber außerhalb des familiären Rahmens und nahm auch sein Eigeninteresse als Bischof von Freising nicht direkt wahr. Immerhin hätte er ja gleich jene Partei unterstützen können, deren Angebot für Freising den besten Erlös eingebracht hätte. Mit der Übergabe des Konflikts an die *missi* wurden nun jene Amtsträger mit der Angelegenheit befasst, die von Karl dem Großen für solche Fälle vorgesehen waren, ohne dass der König selbst einbezogen wurde.

Freilich war Attos Geste keineswegs ganz ohne Eigennutz, versuchte er doch aus seiner Mithilfe bei der Installation fränkischer Verfahrenswege in der bayerischen

zum Ausdruck zu bringen, dessen Karriere ja in Freising begonnen hatte. Vgl. dazu Jahn, Virgil 243–245; Brown, Unjust Seizure 33–35.

123 TF 11, ed. Bitterauf 38f.

124 Zur neuen Identifizierung des Besitzes nicht in Haushausen, wie bei Bitterauf angegeben, sondern in Kienberg vgl. Hammer, From *Ducatus* to *Regnum* pp. 305–325 = Excursus 3: In search of „Awigozeshusir“, mit Verweisen auf weiterführende Literatur.

125 TF 142, ed. Bitterauf 146f.; vgl. Brown, Unjust Seizure 68–72. Ein aus alter Zeit in Freising bezeugter „Familienrat“ ist in TF 23, ed. Bitterauf 51, überliefert. Vgl. dazu Jahn, Ducatus 417f.

126 Zu Atto als Angehöriger der Huosi vgl. Störmer, Früher Adel 2, 331 und 361; Jahn, Ducatus 422. Bühner-Thierry, Des évêques 241. Freund, Von den Agilolfingern 127, zählt ihn wegen TF 142 zu den Huosi. Die Zuschreibung zur Familie der Fagana erwägt Jahn, Ducatus 426, mit Hinweisen auf die ältere Literatur und mit der Einschränkung: „Abt Atto könnte selbst ein Fagana gewesen sein, was aber enge Beziehungen zu den Huosi nicht ausschließt.“

Gesellschaft Kapital zu schlagen.¹²⁷ Tatsächlich tritt uns der Bischof von Freising in den Freisinger Traditionen hauptsächlich als Partei entgegen, die sich sehr flexibel der neuen Verfahrenswege bediente – besonders deutlich wird dies im Fall des Klosters Scharnitz-Schlehdorf.¹²⁸ Mit seiner Initiative im Jahr 791 hatte er sich für künftige Verhandlungen in eigener Sache vielleicht einen Vorteil verschaffen wollen.

Der Fall der Huosi wurde an Arn und Gerold, die zuständigen *missi*, weitergereicht, die im Vergleich zu Atto unbefangener waren und im Sinne der *Admonitio generalis* auch die Unbefangenheit der Richter prüfen sollten. Denn die meisten Grafen und Richter, die nun mit den zahlreichen Familienstreitigkeiten betraut wurden, die die neue politische Situation mit sich brachte, waren sehr oft mit den streitenden Parteien verwandt. Es war daher von dringlicher Notwendigkeit, die mit den jeweiligen Streitfällen betrauten Schiedsinstanzen auf ihre Äquidistanz zu den Streitparteien und auf ihre moralische Integrität einzuschwören. Freilich war mit der Wahl Arns, der in Freising seine klerikale Karriere begonnen hatte, auch nicht unbedingt ein unparteiischer Schiedsrichter ausgewählt worden.

Hier ist grundsätzlich die Schwierigkeit mit dem Aspekt der Unparteilichkeit anzusprechen, mussten doch die mit den verschiedenen Fällen betrauten Amtsträger durchaus über Ortskenntnisse verfügen, um überhaupt ein lokales Verfahren durchführen zu können.

So lag es in der Natur der Sache, dass selbst bei kleineren Rechtsgeschäften die beteiligten Amtsträger oft nicht frei von Parteilichkeit waren. Einige Rechtsgeschäfte verdeutlichen nämlich, dass sie oft ein erhebliches Eigeninteresse bei ihrer Tätigkeit verfolgten. Als etwa um 800 der *nobilis* Isancrim eine Schenkung für seine an Freising übertragene Kirche Sankt Martin zu Nörting machen wollte, vor der er auch begraben zu werden wünschte, wurden die Geschäfte von drei bischöflichen *missi* vollzogen, von denen zwei nachweislich mit dem Tradenten verwandt waren.¹²⁹ Einer davon sollte nach dem Begräbnis des Isancrim im Jahr 821 die vom Verstorbenen an Freising übertragene *hereditas* als Lehen empfangen. „Privates Interesse als potentielle Miterben und künftige Lehensempfänger und Beauftragung durch die kirchliche Hierarchie sind hier untrennbar miteinander verbunden.“¹³⁰ Das war aber die Regel und nicht die Ausnahme.

127 Brown, *Unjust Seizure* 100. Zur Härte der Auseinandersetzung zw. Freising und den Huosi zu anderen Gelegenheiten vgl. Jahn, *Tradere ad sanctum* 426–428.

128 Siehe dazu unten.

129 Oft sind bei der Rechtsbeugung *missi* zu nennen, allen voran die bevollmächtigten Stellvertreter der Äbte und Bischöfe, deren Rolle sich etwa „im Fall von Gütertransaktionen im Rahmen der bischöflichen Herrschaftspraxis nicht von der der *missi dominici* im Bereich der königlichen Herrschaftsausübung“ unterschied. Vgl. Hannig, *Funktion* 267.

130 Hannig, *Funktion* 266f. Siehe TF 447, ed. Bitterauf 383; Vgl. Störmer, *Früher Adel* 2, 369f. Zum liturgischen Ablauf eines Begräbnisses vgl. Frederick S. Paxton, *Christianizing Death. The Creation of a Ritual in Early Medieval Europe* (Ithaca/London 1996). Vgl. auch Diesenberger, *Der Prediger als Konstituent des sakralen Raumes*. Vgl. auch TF 194, ed. Bitterauf 185f. mit TF 349, ed. Bitterauf 298, über den *comes* Cundhart, der nicht nur Gerichtstage in einem Komitat leitete, in dem er selbst begütert

Im Fall von gerichtlichen Auseinandersetzungen konnten sich Kläger oder Beklagte manchmal nicht durchsetzen, da die Gegenpartei zu mächtig war. Otkar, dem späteren Chorbischof von Passau, wurde von seinem Verwandten, dem *comes* Coteram, zwischen 806/07 ein von ihm an Freising tradierter Besitz entrissen.¹³¹ Da er gegen den mächtigen Verwandten nichts bewirken konnte, wandte er sich direkt an den Kaiser, der ihn an seine beiden *missi* Atto von Freising und den Diakon Huasmot verwies. Tatsächlich verhandelten den Fall dann aber zwei andere *missi*, Wolfolt und Rimigarius. Die beiden Amtsträger gehörten zu einer Generation von *missi*, die noch unter dem Bayern-Präfekten Gerold ins Land geholt worden waren. Beide sind als *iudices* bereits im Huosierstreit von 791 neben Arn, Gerold und Meginfried bezeugt.¹³² Sie stammten, wie Gerold selbst, aus dem alemannischen Raum und wirkten seit dem Ende des 8. Jahrhunderts in Bayern als Richter und *missi*.¹³³ Erst mit Hilfe dieser beiden konnte der *comes* Coteram zur Rückgabe der Güter gezwungen werden.

Der Erfolg Otkars scheint dem Umstand geschuldet, dass er es mit zwei bewährten *missi* zu tun bekam, die ursprünglich nicht aus der Region stammten und überregional Erfahrungen bei Konfliktlösungen gesammelt hatten oder eben erst im Begriff waren, es zu tun.¹³⁴ In diesem Fall wäre ein Urteil „ohne Ansehen der Person“ am ehesten zu erwarten. Aber es scheint, dass zumindest der *missus* Wolfolt persönlich in den Streitfall verwickelt gewesen sein dürfte, denn ein Teil der in diesem Streitfall genannten Zeugen erscheint auch in der Urkunde seiner Witwe keine zwei Jahre später.¹³⁵ Wie sehr Wolfolts Urteil also „ohne Ansehen der Person“ erfolgte, ist unklar, darf aber bezweifelt werden. Um Ansprüche überhaupt gegen einen solchen mächtigen Mann wie Coteram durchzusetzen, bedurfte es aber offenbar ausgezeichneter Kontakte zu einem ebenso mächtigen *comes* wie es Wolfolt war. Coteram war der Sohn oder Neffe jenes gleichnamigen *comes*, der bis 802 die Verantwortung über das bayerische Ostland getragen hatte. Seiner herausragenden Stellung tat die Zurechtweisung durch die Königsboten 806/7 jedenfalls keinen Abbruch. Im Jahr 808 bezeugte er gemeinsam mit

war, sondern auch mit den mächtigsten Herren verwandt war. Siehe dazu Gottfried Mayr, Bemerkungen zu den Gerichtstagen im frühmittelalterlichen Bayern, in: Oberbayerisches Archiv für vaterländische Geschichte 131 (2007) 7–32., hier 24–27.

131 TF 232a und b, ed. Bitterauf 214f. Vgl. Hannig, Funktion 280. Zu Goteram siehe Wolfram, Salzburg, Bayern, Österreich 302. Zum Verwandtschaftsverhältnis zwischen den Streitparteien siehe Mitterauer, Karolingische Markgrafen 61 f.

132 TF 142, ed. Bitterauf 147.

133 Vgl. Hannig, Funktion der „*missi dominici*“ 275 f. (mit Anm. 86) und 286 f. Vgl. auch Störmer, Adelsgruppen 131.

134 Wolfholt erhielt in Alemannien die größte Gruppe an sächsischen Geiseln zugewiesen. Vgl. Hannig, Funktion der „*missi domini*“ 275, Anm. 86. Siehe dazu Indiculus obsidum Saxonum Moguntiam deducendorum (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 233 f., hier 234. Vgl. Adam Kosto, Hostages in the Carolingian world (714–840), in: Early Medieval Europe 11 (2002) 123–147, hier 143. Rimigerius wurde von Karl dem Großen 806 zur Konfliktlösung in die Eifel geschickt. Vgl. D. Kar. I 203.

135 Siehe TF 278, ed. Bitterauf 245.

dem Bayern-Präfekten Audolf in Regensburg eine Schenkung im (ehemaligen) Awarerland.¹³⁶ Weder Audulf noch Coteram waren dafür offiziell zuständig, aber der *comes* dürfte nach dem Präfekten als Ranghöchster in Regensburg zur Verfügung gestanden haben. Es ist klar, dass man in einem Rechtsstreit gegen einen so mächtigen Grafen wie Coteram nicht leicht einen Richter fand, der unparteiisch urteilte. Aber es gibt noch einen weiteren Grund, warum sich Otkar geeignete Richter suchen musste und zunächst gezwungen war, an den fränkischen Herrscher direkt zu appellieren.

Er und sein Kontrahent Coteram hatten ihre familiären Wurzeln nämlich, wie die beiden *missi*, die ihren Streit schlichteten, außerhalb Bayerns. Nach Mitterauer ist ihre Herkunft im Grabfeld zu suchen. Die dort früh bezeugten Otachare hatten schon vor 788 Beziehungen nach Bayern.¹³⁷ Der Streitfall von 806/7 war also keineswegs nur bayerisch. Alle Teilnehmer waren Mitglieder eines überregionalen Netzwerks, das teilweise schon unter Tassilo existierte, hauptsächlich aber unter Karl dem Großen in Bayern verdichtet worden war. Vor allem im Zug der Einrichtung der ständigen *Mis-satica* war eine neue Verdichtung zu beobachten.

Coteram erscheint in den bayerischen Quellen nämlich erstmals anlässlich eines Königsbotengerichts am 11. Juni 802 in Regensburg in der Liste der Zeugen.¹³⁸ Im selben Jahr war sein gleichnamiger Vater oder Onkel im Zuge der Kämpfe gegen die Awaren bei Güns gefallen.¹³⁹ Es war dies einer der ersten Gerichtstage Arns und Audulfs als ständige *missi* in Bayern und es war das erste Mal, dass Arns Notar Bertharius seine Aufzeichnungen in einer Freisinger Angelegenheit nach dem neuen westfränkischen Formular gestaltete.¹⁴⁰ Bezeichnenderweise weist dieser Text einige Leerstellen bei Namen auf, was seinen Formelcharakter unterstreichen sollte.¹⁴¹ An diesem Tag ist auch die Anwesenheit einer ungewöhnlich großen Zahl von Grafen und *iudices* dokumentiert, die die Bedeutung dieses Gerichtstages hervorheben sollte. Es war ein Tag, an dem auch neues Personal „vorgestellt“ wurde, darunter der *comes* Werner, und Abt Deotker von Herrieden als *missus* in Bayern. Werner scheint auf, da er nach dem Tod Coterams I. mit der Oberaufsicht über das bayerische Ostland betraut wurde.¹⁴² Oder der *iudex* Orendil, der in den folgenden Jahren die Gerichtsverhandlungen in Bayern wesentlich mitbestimmen sollte.¹⁴³ Während Werner, der aus der mächtigen Familie

136 TR 10, ed. Widemann 8 f.

137 Mitterauer, Karolingische Markgrafen 61–64.

138 TF 183, ed. Bitterauf 174.

139 *Annales sancti Emmerami Ratisponensis maiores* a. 802, ed. Pertz 93.

140 Vgl. TP 54, ed. Heuwieser 46: Das Protokoll kam in Mattgihofen am 5. Februar 802 erstmals in Bayern zur Anwendung. Siehe Anm. 13.

141 Ob Bertharius hier eine Formel übernommen hat, oder seinen eigenen Text als solche verstanden haben wollte ist unklar. Cozroh hat diese Lücken jedenfalls bei seiner Kopie gewissenhaft übernommen. Vgl. dazu Brown, *Unjust Seizure* 110, Anm. 48.

142 Wolfram, Salzburg, Bayern, Österreich 182 und 301 f.

143 Orendil: TF 183, 184, 185, 186, 229, 251 a und b, 258 etc., ed. Bitterauf 174, 175–177, 177, 178 f., 212, 226 f., 231 etc. Kysalhard: TF 183, 227, 231, 251, 463, 466, 475 etc., ed. Bitterauf 174,

der Widonen stammte, eben erst in Bayern angelangt war – noch am 3. März des Jahres war er in Sachsen beschäftigt – kam Orendil aus Bayern und hatte bisher noch keine Funktion ausgeübt.¹⁴⁴ Die Reformen von 802 führten in Bayern also tatsächlich zu Neubesetzungen auf verschiedenen Ebenen und aus unterschiedlichen Gründen.

Der neu eingesetzte *iudex* Orendil bekam es keine zwei Monate später gleich mit einem der prominentesten bayerischen Streitfälle seiner Zeit zu tun. Es handelte sich dabei um einen Prozess, den der Freisinger Bischof Atto gegen die Scharnitzer Gründersippe, namentlich gegen Lantfrid und Reginpehrt führte. In beiden Gerichtsverhandlungen am 4. und 14. August 802 saß Orendil gemeinsam mit den *missi* Arn und Adalwin, dem Bischof von Regensburg, den Verhandlungen vor.

Am 4. August hatte Arn, wie selbstverständlich, aber auch ein Familienmitglied der einen Streitpartei, den *comes* Reginhard als einen zusätzlichen Richter gewählt.¹⁴⁵ Der war sicher über die Umstände bestens informiert und konnte so zum erzielten Kompromiss wesentlich beitragen. Das Neue in diesem Verfahren bestand nur darin, dass der *missus* zwar die *iudices* aussuchte und mit dem Fall betraute, aber er wählte sie durchaus aus den Rängen der beteiligten Adelsfamilien.

Wie notwendig der Einsatz von Familienmitgliedern als Richter manchmal war, verdeutlicht ein weiterer Fall, in dem der Kläger offenbar versuchte, genau die Expertise dieser Männer zu vermeiden, indem er die *missi* direkt ansprach. Im Jahr 792 soll der Priester Arpehrt Freising Besitzungen zu Frauenvils und Elsenbach mit der Auflage geschenkt haben, dass seine Neffen, die Priester Jakob und Simon, diese nach seinem Tod als Benefizien erhalten sollten.¹⁴⁶ Als Arpehrt zwischen 806 und 811 starb, beanspruchte nun ein *contentiosissimus* Salomon diese Besitzungen mit dem Argument für sich, Arpehrt habe ihm diese überlassen, bevor er sie an Freising gegeben habe.¹⁴⁷ Die Traditionsnotiz von 792 erwähnt tatsächlich überhaupt keine Auflage, die mit der Schenkung seines Besitzes zu Frauenvils verbunden gewesen sein soll.¹⁴⁸

211, 214, 226, 394, 399, 406 usw. (nicht berücksichtigt wurden die Nennungen eines *comes* und *missus* desselben Namens).

144 Orendil: TF 97, ed. Bitterauf 115, und: Die Traditionen des Klosters Schäftlarn (760–1305) 11 (ed. Alois Weissthanner, Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte, 10, 1, München 1953) 13, wo ein Orendil unter den Zeugen auftritt. Zur bayerischen Herkunft Orendils vgl. Wilhelm Störmer, Schäftlarn, Murrhardt und die Waltriche des 8. und 9. Jahrhunderts. Klostergründungen und adelige Sippenbeziehungen im bayerisch-württembergischen Raum, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 28 (1965) 47–81, hier 65, mit Anm. 84a; Kisalhard dürfte aus dem Umkreis der Gründer Benediktbeuerns stammen, vgl. Jahn, Ducatus 458 f.

145 Vgl. TF 184b und 199, ed. Bitterauf 176 und 191 f. Zu den Verwandtschaftsverhältnissen vgl. Jahn, Ducatus 437 f. und 446 f.

146 TF 247, ed. Bitterauf 223. Dass die beiden Neffen des Verstorbenen waren, wird aus TF 345, ed. Bitterauf 294–296, ersichtlich. Dazu Brown, Unjust Seizure 156 f. Zu den Verwandtschaftsverhältnissen vgl. Störmer, Adelsgruppen 81 f. Siehe auch Susanne Margarethe Herleth-Krentz/Gottfried Mayr, Das Landgericht Erding (Historischer Atlas von Bayern. Teil Altbayern 58, München 1997) 18 f.

147 TF 247, ed. Bitterauf 224.

148 TF 152, ed. Bitterauf 154.

Um seinen Anspruch nach dem Tod des Arpehr durchzusetzen, wandte sich Salomon nun an den *missus* Audulf und an den *episcopus* Arn von Salzburg. Audulf betraute daraufhin den *comes* Job und den *iudex* Ellanperht mit der Angelegenheit. Die beiden versammelten in Folge eine große Anzahl von *potentes*, die in Anwesenheit Salomons einen Eid auf Reliquien darauf ablegten, dass die Besitzungen Freising gehörten und Salomon keine gerechtfertigten Ansprüche auf sie hätte.

In diesem Fall waren nicht nur der Kläger und die Beklagten Angehörige einer Sippe, sondern auch die beiden mit der Angelegenheit betrauten Amtsträger, Job und Ellanperht. Ersterer erscheint sogar bei der Zeugenliste an vorderster Stelle und nahm daher selbst gegen den Kläger Stellung. Job und Ellanperht waren gerade deswegen als Richter in dieser Angelegenheit die ideale Besetzung, da sie mit beiden Seiten verwandt und damit mit der Angelegenheit vertraut waren.

Diese Vorgehensweise ist auch schon beim Lantfridprozess Anfang August 802 zu beobachten. Auch hier wurde ein Mitglied der beklagten Familie als Richter eingesetzt und damit seine genauen Kenntnisse der Vorgänge genutzt. Im Protokoll der unterlegenen Freisinger erscheint der *comes* Reginhart deshalb nicht unter den Richtern.¹⁴⁹ Diese Reaktion der Freisinger hilft vielleicht auch die Rolle des *iudex* Orendil besser zu verstehen. Er zählte zwar ebenfalls zum erweiterten Personenkreis der Schäftlarnier Gründer, aber er war im Gegensatz zu Reginhart kein *comes*, sondern ein eben erst installierter *iudex*. Diese neue Rolle erlaubte es den Freisingern eher, einen Schiedspruch zu akzeptieren, der aus seinem Mund kam, als von einem Mitglied einer der mächtigsten Familien des Landes. Umgekehrt wurde es wahrscheinlich genauso gesehen. Man wollte sich nicht von einem anderen *comes* als von einem der eigenen Familie richten lassen.

Am zweiten Gerichtsfall, 10 Tage später, war es jedenfalls nur mehr Orendil, der gemeinsam mit Arn und Adalwin den Prozess leitete. Offenbar hatte man auf die Freisinger Kritik reagiert. Der auch an diesem Tag anwesende *comes* Reginperht erscheint im Protokoll des Salzburger Bertharius nur mehr unter den Zeugen. Auch in einem weiteren Termin im August scheint Orendil als der einzige *iudex* und ohne *comes* an seiner Seite die Verhandlungen geleitet zu haben.¹⁵⁰ Danach werden es immer mehrere *iudices* und/oder Grafen sein, die mit den *missi* den Vorsitz führen. Im August 802 wurde die moralische Auflage, ohne Ansehen der Person zu urteilen, offenbar damit erfüllt, für einen alten, lange schwelenden Konflikt einen neuen Richter zu befassen, der aber durchaus aus den Reihen einer Streitpartei stammen konnte. In jedem Fall scheinen aber andere Maßnahmen sinnvoll gewesen zu sein, das zeigt sich gerade an der Auswahl und Anzahl der gewählten Richter und Schöffen.

Begleitet wurden die Auswahlverfahren zumindest zu Arns aktiver Zeit mit der Auflage, dass ein *iudex* ohne Ansehen der Person handeln sollte. Immerhin wurden mit den Urteilen das Schicksal ganzer Adelsfamilien und der mit diesen konkurrie-

¹⁴⁹ Siehe TF 184a, ed. Bitterauf 176.

¹⁵⁰ TF 185, ed. Bitterauf 177.

renden Hochkirchen entschieden. In den meisten Fällen waren ja Arn, der *spiritus rector* der Sermones-Sammlung, und der mutmaßliche Empfänger dieser Sammlung, Audulf, selbst involviert.¹⁵¹ Es ist gut vorstellbar, dass sie die zur Lösung des Falles beauftragten Amtsträger zu Beginn der Verhandlungen bzw. als sie ihnen den Auftrag zur Untersuchung erteilten, ermahnt und auf die Gefahren der Parteilichkeit hingewiesen hatten. In dem vom *comes* Job und dem *iudex* Ellanperht geleiteten Fall wird in der Notiz ausdrücklich erwähnt, dass der *comes* Audulf den beiden Amtsträgern befohlen hatte, „dass sie das [die Angelegenheit, Anm. d. Verf.s] vorsichtig und sorgfältig (*caute et sollicitate*) untersuchen sollten.“¹⁵²

Argumente für eine kurze Mahnrede bieten die Texte der Salzburger Sermones-Sammlung. In einem der Sermones wird z. B. ausdrücklich betont, dass das Recht ohne Ansehen der Person gesprochen werden sollte. Kein Richter dürfe das Recht beugen, auch wenn ein Angeklagter blutsverwandt oder befreundet, oder im Gegenteil, mit dem Richter verfeindet sei.¹⁵³ Eine vergleichbare Bestimmung findet sich bereits in der Admonitio generalis.¹⁵⁴ Beide Texte gehen auf eine Passage aus dem Buch Deuteronomium (16, 9) zurück: „Du sollst weder die Gabe, noch die Person beachten.“ Sermo II, 53 wurde aus einem Kapitel von Alkuins *De virtutibus et vitiis* und aus Isidors *Sententiae* zusammengestellt. Alkuin hebt in seinem Text hervor, dass die Richter ohne Ansehen der Person urteilen müssten, denn jeder, der richtet, hielte gleichsam eine Waage in der Hand, und in den beiden Waagschalen würde er die *iustitia* und die *misericordia* tragen. Um der Gerechtigkeit willen müsse ein Schuldspruch gefällt werden, wegen der Barmherzigkeit aber würde die Strafe im gehörigen Maß gehalten. Nichts sei ungerechter als Geschenke für Urteile anzunehmen. Ein Richter, der Unschuldige verurteilt, Gottlose für *munera* freispricht oder aus Zuneigung zu einer Person oder aus Hass das Recht beugt, muss Gottes Strafe fürchten.¹⁵⁵

Der Salzburger Kompilator ergänzt nun dazu die folgende Passage aus Isidors *Sententiae*:

In der Rechtsprechung soll man nicht auf den Menschen sondern auf den Fall Rücksicht nehmen. Denn es steht geschrieben: *Du sollst vor Gericht kein Ansehen der Person kennen* (Deut. 1, 17 und Deut 16, 19) und weiter: *Du sollst auch den Geringen in seinem Rechtsstreit nicht begünstigen* (Ex 23,3) sondern gerecht sollst du deinen Stammesgenossen richten (Lev. 19, 15). Denn diejenigen, die ihre Urteile verdrehen, weil sie Verwandte und Freunde begünstigen oder Feinde hassen, wissen nicht, dass sie gegen Christus, der Wahrheit und Gerechtigkeit ist, sündigen. Die ungerechten Richter gehen beim Aussprechen der Wahrheit fehl, wenn sie Acht auf die Stellung des Menschen geben; außerdem schaden sie oft den Gerechten, wenn sie die Frevel frech und widerrechtlich verteidigen. Wer richtig urteilen möchte, hat nie einer der beteiligten Parteien geschmeichelt und

151 TF 247, ed. Bitterauf 223 f. Vgl. Brown, Unjust Seizure 96 f.

152 TF 247, ed. Bitterauf 224.

153 Sermo II, 53, Item de iudicibus. Ne munera accipiant nec personam, ed. McCune 285 f.

154 Admonitio generalis 62, ed. Glatthaar 212.

155 Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 20, ed. Migne 628 f.

hat nie gelernt, die Gerechtigkeit zu unterdrücken. Denn die Annahme von Geschenken bei den Prozessen ist eine Verletzung der Wahrheit.¹⁵⁶

Nach dem Zitat aus dem Buch Deuteronomium ergänzte Isidor auch Exodus 23, 3: „Du sollst auch den Geringen in seinem Rechtsstreit nicht begünstigen“, mit dem er die Unparteilichkeit und moralische Integrität des Richtenden unterstreichen wollte. Genau auf die Benennung der bevorzugten Personenkreise kam es aber dem Kompilator der *Sermones*-Sammlung an. Deshalb fügte er noch einen *Sermo* an, der fast zur Gänze aus Isidors *Sententiae* stammt, und der noch genauer auf die verschiedenen Arten der Beeinflussung der Richter eingeht:

Die Annahmen von Belohnungen, welche die menschliche Eitelkeit gegen die Gerechtigkeit durchführt, sind dreierlei, und zwar die persönliche Begünstigung auf Grund von Freundschaft, die Schmeichelei durch Lob und der Empfang einer materiellen Gabe. Auf vier Arten wird das menschliche Urteil verdreht: durch Furcht, Gier, Hass und Liebe. Durch Furcht, wenn wir uns aus Angst vor irgendeiner Macht scheuen, die Wahrheit zu sagen; durch Gier, wenn wir uns von dem Vorteil irgendeiner Belohnung bestechen lassen; durch Hass, wenn wir versuchen, jemandem entgegen zu treten; durch Liebe, wenn wir einem Freund oder Verwandten einen Gefallen tun möchten. Aus diesen vier Gründen wird oft die Gerechtigkeit verletzt und die Unschuld beschädigt.¹⁵⁷

Auf vier Weisen würde demnach das menschliche Urteil getrübt: durch Furcht, Begierde, Hass und Liebe. Das sind genau jene Emotionen, die in den spätantiken *Passiones*, die auch Teil dieser Sammlung sind, auch bei den römischen Richtern zu beobachten sind. Deren Beispiel vermochte wohl am besten die Fehlbarkeit der Richter zu verdeutlichen.

Exemplarisch ist dies anhand der *Passio* der *Euphemia* zu beobachten, deren Festtag am 16. September begangen wurde. Sie war die Tochter eines angesehenen Senators in Chalkedon zur Zeit Diokletians. Im Zuge der Christenverfolgung verlangte der neue Prokonsul der Provinz, Priscus, dass alle Einwohner der Provinz nach

156 *Sermo* II, 53, ed. McCune 285: *Non est persona in iudicio consideranda, sed causa, scriptum est enim: Non accipies personam in iudicio. Et iterum: Non misereberis pauperi in iudicio; sed iuste iudica proximo tuo. Qui enim consanguinitatis uel amicitiae fauore, siue inimicitarum odio, peruertunt iudicia, sine dubio in Christum, qui est ueritas et iustitia, peccare noscuntur. Iniqui iudices errant in ueritatis sententia, dum intendunt qualitatem personae; et nocent saepe iustis, dum improbe uel iniuste defendunt impios. Quia uel recte iudicare studet neutram partem palpare nouit, nec cohibere iustitiam didicit. Nam acceptio munerum in iudiciis praeuancatio est ueritatis.* Vgl. Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 42, 4, ed. Cazier 305.

157 *Sermo* II, 54, ed. McCune 286: *Tres enim sunt munerum acceptiones quibus contra iustitiam humana uanitas militat, id est fauor amicitiarum, adulatio laudis et corporalis acceptio muneris. Quattuor modis iudicium humanum peruertitur: timore, cupiditate, odio, amore. Timore dum metu potestatis alicuius ueritatem loqui pauescimus; cupiditate dum praemio muneris alicuius corrumpimur; odio dum contra quemlibet aduersari molimur; amore dum amico uel propinquis gratiam praestare uolu<?> <...> quattuor causis saepe aequitas <uiolatur, saepe> innocentia laeditur.* Vgl. Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 54, 6–7, ed. Cazier 309 f.

Chalkedon kommen sollten, um dort seinem Gott, Ares, zu huldigen. Viele Christen versuchten, sich dieser Verpflichtung zu entziehen, darunter auch Euphemia. Die meisten konnten allerdings nicht entkommen. Euphemia wurde mit einigen anderen dem Prokonsul vorgeführt, der bei diesem Anlass ihre Schönheit bemerkte. Die Märtyrerin wird als die selbstbewusste Sprecherin der Gruppe dargestellt, der sie auch immer wieder Trost spendete. Am nächsten Tag ließ Priscus die Heilige von den anderen Frauen trennen und alleine und ungefesselt vorführen. Diese ungleiche Behandlung erregte sogleich Euphemias Unmut. Sie schleuderte dem *iudex* mit zornigem Gesicht folgende Worte entgegen: „Wenn du ein gerechter Richter bist, dann handelst Du mit mir nicht anders, als mit diesen.“¹⁵⁸

Das Unrecht des *iudex* lag in diesem Fall nicht darin, dass er eine Christin zwingen wollte, einen heidnischen Gott anzubeten, sondern dass er den Grundsatz der Äquidistanz zu den anderen Beklagten nicht eingehalten hatte, indem er der Märtyrerin deutlich eine bessere Behandlung zukommen lassen wollte. Dies ist genau der Gedanke, der im Sermo 53 über den ungerechten Richter angesprochen wurde: *Iniqui iudices errant in veritatis sententia, dum intendunt qualitatem personae ...*¹⁵⁹ Die Mahnungen in den Sermones gehen auch in diesem Fall mit den Darstellungen in den *Passiones* Hand in Hand.¹⁶⁰

Arn selbst hat sich in den entscheidenden Fällen als unabhängiger Richter erwiesen. In der Auseinandersetzung zwischen Freising und dem Scharnitz-Schlehdorf Erben Lantfrid entschied er zuungunsten Freisings, wo er als Knabe seine kirchliche Karriere begonnen hatte.¹⁶¹ Dasselbe tat er im Zusammenhang mit einem Streit zwischen Freising und Chiemsee.¹⁶² Erst nach seinem Rückzug von den juristischen Geschäften in Bayern wagten es die Freisinger, ihre Forderungen erneut zu stellen.¹⁶³ Als Persönlichkeit hat Arn in der bayerischen Rechtslandschaft sicher einen großen Eindruck gemacht und das Rollenmodell des gerechten Richters vorgelebt. Vor allem hatte er auch versucht, bei den Versammlungen auf die moralische Verantwortung der Richter aufmerksam zu machen. Am Gerichtstag vom 11. Juni 802 in Regensburg hatten

158 *Passio Euphemiae brevior*, siehe Anhang 2, S. 437: *Si iudex aequus esses, non mecum aliter ageres, aliter cum istis ...*

159 Vgl. auch Sermo II, 52: *Item de iudicibus. Nec munera accipiet nec personam*, ed. McCune 284. Vgl. aber auch allgemein Sermo II, 49: *De iustitia principum*, ed. McCune 281: *Non eum delectat iniquitas, non inflammat cupiditas, nec defraudatione alicuius ex paupere diuites iniuste faciet et, quod iusta potestate a populis exquirere poterit, saepe misericordie clementia donat.*

160 Nach der BHL zählt die Kurzversion zu folgender Handschriftengruppe: Paris, BN, Lat. 12598, fol. 78r-86v, bes. 78v; Montpellier, FM, Cod. 55, fol. 76v-80v, bes. 76v, vor allem aber Wien, ÖNB, Cod. lat. 420, fol. 166v-172v, hier 167r. Tatsächlich basiert sie aber auf einer Version, die nur in Torino D.V. 3, fol. 235r-244v, überliefert ist.

161 TF 184a und b, ed. Bitterauf 175 – 177. Vgl. Jahn, *Tradere ad sanctum* 427; Brown, *Unjust Seizure* 119 f.

162 TF 193, ed. Bitterauf 182 – 185. Siehe dagegen Fouracre, *Carolingian justice* 785, der Arns Parteilichkeit hervorhebt.

163 TF 193b, ed. Bitterauf 183 f. Siehe dazu Mayr, *Bemerkungen* 14 und 18 – 24.

er und Audulf die wesentlichen bayerischen Amtsträger in Regensburg versammelt, um Recht zu sprechen. Für diese Versammlung ist erstmals das Formular des westfränkischen Placitum-Berichts verwendet worden. Einige neue Amtsträger wurden präsentiert. Es ist sehr wahrscheinlich, dass den Anwesenden auch das Konzept der ständigen Missatica erklärt und dabei vor allem ihre moralischen Grundlagen erläutert wurden. Die Auseinandersetzungen in Bayern wurden deswegen oft aber nicht „gerechter“ entschieden und nach wie vor mit Gewalt ausgetragen. Im Jahr 808 hatte sogar Atto von Freising im Zuge eines Konflikts um einen Besitztransfer einige Gebäude eines gewissen Kyppo zerstören lassen.¹⁶⁴ Mit seinen Predigten wollte Arn aber die moralischen Grundsätze, für die er eingetreten war, auch für die Zukunft sichern.

Eine Rechtssprechung „ohne Ansehen der Person“ musste letztlich aber scheitern. Zu bedeutsam war die Ortskenntnis der beteiligten Funktionsträger. Aber mit einer Moral, die das Ideal unabhängiger Richter und Schöffen aufrecht hielt, wurde den Teilnehmern der *placita* der schmale Grat bewusst, auf dem sie sich bewegten. Unter der Aufsicht der *missi* galt es trotz einer engen Bindung an die Streitparteien Distanz zu wahren. Aber auch in Verfahren, bei denen kein *missus* anwesend war, war Vorsicht geboten, wurden doch bei Prüfungen der lokalen Verhältnisse Zeugen angehalten, über das Verhalten der Funktionsträger wahrhaft Auskunft zu geben. Den Texten der Salzburger Sermones-Sammlung kam eine zweifache Funktion zu. Einerseits kamen sie direkt während der *placita* zur Anwendung, andererseits verstärkten sie bei der privaten Lektüre die vom Hof verbreiteten Leitlinien.

6.4 Martern und Martyrium

6.4.1 Emmeram von Regensburg

Während einer Reise von Regensburg nach Rom verweilte der Heilige Emmeram mit seinen Begleitern in der *villa* Helfendorf, die drei Tagesmärsche von Regensburg entfernt auf der Straße nach Italien lag.¹⁶⁵ Die Reisegesellschaft hatte sich in einem der Gebäude versammelt, in dem im Kerzenschein Reliquien ausgestellt waren, um zu beten. Da vernahmen die Leute des Bischofs plötzlich „den Hufschlag und den gewaltigen Lärm heransprengender Pferde und das Klirren von Schilden.“¹⁶⁶ Einer aus dem *chorus* des Hl. Bischofs stürzte gleich zum Eingang des Hauses und sah „wie der Haufen vermessenem Sinnes mit Schilden und Lanzen in die Umzäunung des Hauses

¹⁶⁴ TF 275, ed. Bitterauf 242.

¹⁶⁵ Ardeo von Freising, *Vita Haimhrammi* 13, ed. und übers. Bischoff 24 f. Zu Kleinhelfendorf und zur Schenkung des Ortlais vgl. die Einleitung. Vgl. auch Gottfried Mayr, *Neuerliche Anmerkungen zur Todeszeit des Heiligen Emmeram und zur Kirchenpolitik Herzog Theodos*, in: *Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern* 1, ed. Herwig Wolfram/Walter Pohl (Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 201, Wien 1990) 199–215.

¹⁶⁶ Ardeo von Freising, *Vita Haimhrammi* 14, ed. und übers. Bischoff 24–27.

eindrang“. Er rief dem Bischof warnende Worte zu, der verharnte jedoch gelassen im Haus und sprach seinen Begleitern mit „heiterem Angesicht“ Mut zu. Die Bewaffneten drangen aber nun in das Haus ein und zerrten Emmeram auf den Vorplatz, wo ein Stein aufgerichtet war, der es dem Reiter ermöglichte, leichter vom Pferd zu steigen. Dort stand der Anführer dieser Gruppe auf einen Stab gestützt und begrüßte den Heiligen anzüglich: „Heda, unser Bischof und Schwager!“ Jener aber rief Gott zum Zeugen an und erklärte laut, dass er durch keine irdischen Handlungen einen Schwager besitze.¹⁶⁷

Diese dramatische Szene lässt die Vita Haimhrammi Arbeos von Freising vor unserem geistigen Auge entstehen. Sie erregt die Aufmerksamkeit des Lesers, der nun näher an das Leben des Heiligen herangeführt wird, mehr als in jeder anderen Episode der Lebensbeschreibung davor. Es ist der Beginn vom Ende Emmerams, und dafür wird die beschauliche Ruhe in Helfendorf, die Stille des Gebets und die Gelassenheit des Heiligen mit dem Heransprengen der Pferde, dem Lärm der Waffen und mit den Schmähworten seines Verfolgers konterkariert.

Was war geschehen?

Ota, die Tochter des bayerischen Herzogs, an dessen Hof Emmeram einst willkommen geheißen und zu bleiben aufgefordert worden war, hatte ein uneheliches Kind vom Sohne eines Richters (!) mit Namen Sigipald empfangen. Als ihre Schwangerschaft nicht mehr länger zu verheimlichen war, vertraute sich das Paar dem Heiligen an und bat um Hilfe.¹⁶⁸ Emmeram schalt sie über ihr unsittliches Verhalten, riet ihnen aber zugleich, die Schuld auf ihn abzuwälzen, um der ihnen drohenden Todesstrafe zu entgehen.¹⁶⁹ Er selbst verabschiedete sich bald danach herzlich vom Herzog, seiner Familie und den Edlen des Landes und machte sich mit seinen Begleitern auf den Weg nach Rom, wohl wissend, welcher Zukunft er entgegensah.¹⁷⁰ Nach drei Tagen wurde Otas Verfehlung am Hof bekannt. Vor ihren Vater geführt, erklärte sie vereinbarungsgemäß, dass Emmeram der Vater des Kindes wäre. Der Herzog erzürnte und konnte von seiner Umgebung gerade noch zurückgehalten werden, seine Tochter zu töten, berichtet Arbeo. Er entzog ihr allerdings alle Güter und verbannte sie nach Italien. Ihr Bruder Lantperht aber eilte nun „von wildem Grimm erfüllt“ dem Bischof nach, um sich an ihm zu rächen.

Nachdem er ihn in Helfendorf eingeholt und vorführen hatte lassen, beklagte er sich beim Heiligen, dass er das Vertrauen des Herzogs missbraucht hätte, und er schmähte ihn und warf ihm vor, „dass er die Tochter eines so edlen Mannes und erhabenen Fürsten zum schlechten Beispiel für die Bösewichter zügellos verführt [hätte], so dass sie schwanger wurde.“ Die Einwände des Bischofs ignorierte er, auch den

¹⁶⁷ Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 14, ed. und übers. Bischoff 26 f.

¹⁶⁸ Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 9, ed. und übers. Bischoff 18–21.

¹⁶⁹ Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 9, ed. und übers. Bischoff 18–21.

¹⁷⁰ Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 10, ed. und übers. Bischoff 20 f.

Vorschlag Emmerams, den Papst als Richter anzurufen.¹⁷¹ Stattdessen ergriff er den Stab, auf den er sich stützte, schlug ihn dem Heiligen vor die Brust und ließ ihn ergreifen. Gewaltsam wurden Emmeram daraufhin das Obergewand und die Stola vom Leib gerissen, er wurde in die Kornkammer geführt, dort auf eine Leiter gelegt und mit Stricken festgebunden.¹⁷² Danach wurden ihm die Glieder stückweise abgeschnitten. An seinen Händen sollte ein Beispiel für jene gegeben werden, die ihre Hände schamlos an Frauen gelegt hätten, erklärte Lantperht, als er anordnete, „gliedweise“ die Fingerspitzen zu „verzieren“, d. h. abzuschneiden. Danach rissen die Schergen des Agilolfingers dem Heiligen die Augen mit der Wurzel aus dem Kopf und schnitten ihm Nase und Ohren ab.¹⁷³ Trotz dieser Torturen ließ der Heilige nicht davon ab, „singend Gott zu preisen, so wie ein klarer Quell nicht aufhört rastlos zu sprudeln.“¹⁷⁴ Als nächstes trennten sie die Geschlechtsteile ab und entrissen dem Gaumen schließlich die Zunge. Nun erst ließen die Folterknechte von ihm ab, und „am Kampfplatz aber blieb, vom Blut überströmt, der Sieger zurück, der über seinen Triumph jauchzte.“¹⁷⁵ Einem seiner Begleiter, die untätig geblieben waren, nun aber um ihn trauerten, legte er noch eine Strafe auf. Stunden später starb er in der Nähe einer Wegkreuzung drei Kilometer von der Villa Aschheim entfernt.¹⁷⁶

Der Agilolfinger Lantperht hatte mit dem Bischof im wahrsten Sinne des Wortes kurzen Prozess gemacht. Sein Handeln wurde in der Literatur als „grausamer Akt der Barbarei“ und als Konsequenz der Blutrache gesehen, er selbst als „Blutsäuer und Berserker“ bezeichnet.¹⁷⁷ Bruno Krusch, der Herausgeber der Lebensbeschreibung des Emmeram, spricht von der in der „Vita zu Tage tretende[n] moralische[n] Verrohung“, der „behagliche[n] Schilderung der ausgesuchtesten Grausamkeiten“, dem „wohlgefällige[n] Verweilen bei anstössigen Szenen“, die er auf den Charakter Arbeos zurückführte, der *animus vehemens atque ferox, saevitate libidinibusque deditus* gewesen sein soll.¹⁷⁸ Ohne Zweifel nahmen zumindest Teile der frühmittelalterlichen Leser oder

171 Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 15, ed. und übers. Bischoff 26–29: ... *ut tanti viri et talisque summi principis filiam libidinosus in exemplum malorum usque ad partum deduceret* ...

172 Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 16, ed. und übers. Bischoff 28–31.

173 Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 17, ed. und übers. Bischoff 32f.

174 Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 18, ed. und übers. Bischoff 32f.: ... *quasi prospicius fons manandi studium suum non cessari intermittit* ...

175 Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 18, ed. und übers. Bischoff 34f.: *Remansit autem in certaminis campo cruore involutus victor triumpho exultans*.

176 Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 19, ed. und übers. Bischoff 20f.

177 Georg Scheibelreiter, Die barbarische Gesellschaft: Mentalitätsgeschichte der europäischen Achsenzeit, 5.–8. Jahrhundert (Darmstadt 1999) 157f. Ders., Der Bischof in merowingischer Zeit (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 27, Wien/Köln/Graz 1983) 266, Anm. 114. Eine Zusammenstellung der älteren Forschungsmeinungen bietet Karl Babl, Emmeram von Regensburg: Legende und Kult (Thurn- und Taxisstudien 8, Laßleben 1978) 123–125.

178 Bruno Krusch, Vorwort zur Vita vel passio Haimhrammi episcopi et martyris Ratisbonensis, MGH SS rer. Merov. 4 (Hannover/Leipzig 1902) 452–471, hier 459. Vgl. auch Bruno Krusch, Meine Ausgabe der Vita Haimhrammi vor dem Richterstuhle Bernhard Sepps, in: Neues Archiv 29 (1904) 333–373, hier 349.

Hörer des Textes die Grausamkeiten des Lantperht ebenfalls als Zeichen seines unmoralischen, „unbeherrschten“, „zornwütigen“ Charakters wahr, liebten aber gerade die detaillierte Darstellung seiner Handlungen durch Arbeo. Sicher erkannten sie die „vom Agonalen beherrschte Atmosphäre“ des Textes.¹⁷⁹ Aber Emmerams Martyrium aus der Feder Arbeos hatte auch seine nüchternen Aspekte, die zumindest den Autor der Vita vom Vorwurf entlasten, über einen wilden und sinnlichen Charakter verfügt zu haben, denn der Text verfolgte noch eine weitere Absicht.

Wie Lothar Kolmer aufzeigte, baute Arbeo die Geschichte um die Auseinandersetzung des Herzogssohnes mit dem Bischof auf den Tatbestand der „Handhaften Tat“ auf, der dann in Kraft trat, wenn „der Täter auf frischer Tat oder auf der Flucht nach der Tat ertappt wird“.¹⁸⁰ „Die Spurfolge und Ergreifung des Täters musste sofort nach der Tat erfolgt sein.“¹⁸¹ In diesem Fall galten andere Rechtsnormen, durch die manche geltende Bestimmung, wie etwa der Schutz eines fremden Hauses, kurzfristig außer Kraft gesetzt wurde, da Gefahr im Verzug war. Dieser Verfolgung war aber oft eine bestimmte Frist, etwa von drei Tagen, gesetzt. Im Zuge dieses gesetzlich sanktionierten Vorgehens konnte eine Art „Eilverfahren“ durchgeführt werden, bei dem der Richter auch ohne Kläger die Todesstrafe verhängen konnte.¹⁸² „War der Täter auf H.r T. [Handhafter Tat, *Anm. d. Verf.s*] erschlagen worden, so musste die Tat unverzüglich verklart werden,“¹⁸³ d. h. es musste durch ein „Notgericht“ die Rechtmäßigkeit des Urteils geprüft werden. Delikte, die ein solches Verfahren einleiten konnten, waren nach Zeugnis der „Volksrechte“ Fälle von Unzucht, Brandstiftung, Ehebruch und Diebstahl.¹⁸⁴

Die Handlungen Lantperhts sind also auch aus dieser rechtlichen Perspektive interpretierbar. Als Ota ihre Schwangerschaft gestand und Emmeram als Täter nannte, hatte sich der Bischof durch seine rasche Abreise verdächtig gemacht. Die Tochter selbst wurde zur Verbannung verurteilt. Gleichzeitig nahm der Herzogssohn die Verfolgung des Verdächtigen auf, da die Spurfolge sofort erfolgen musste. Noch am dritten

179 Scheibelreiter, Die barbarische Gesellschaft 157.

180 Lothar Kolmer, Die Hinrichtung des hl. Emmeram, in: Regensburg und Bayern im Mittelalter (Studien und Quellen zur Geschichte Regensburgs 4, Regensburg 1987) 9–31, hier 19.

181 Dieter Werkmüller, Handhafte Tat, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 13 (Berlin/New York, 2. Auflage 1999) 614–616, hier 614. Wolfgang Schild, Handhafte Tat, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 2 (2., völlig überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 2011) 741–748.

182 Vgl. zum Verfahren Heinrich Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte (Berlin ³1961) 626–671; Werkmüller, Handhafte Tat 614–616. Siehe auch Thomas S. Huck, Beobachtungen zur Einleitung des Strafverfahrens in fränkischer Zeit. Am Beispiel von handhafter Tat, Inquisition und Rügeverfahren, in: Hoheitliches Strafen in der Spätantike und im frühen Mittelalter, ed. Jürgen Weitzel (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas: Symposien und Synthesen 7, Köln/Weimar/Wien 2002) 191–210.

183 Werkmüller, Handhafte Tat 615 (mit Quellenhinweis), verweist darauf, dass in der Karolingerzeit am Tatort ein Notgericht gebildet werden konnte.

184 Vgl. die Belege bei Kolmer, Hinrichtung 20, Anm. 71.

Tag (!) nach seiner Abreise konnte er Emmeram in Helfendorf stellen – also noch innerhalb jener Frist, in der die Tatverfolgung mit ihren Sonderrechten ihre Gültigkeit hatte. Die Schergen des Agilolfingers drangen in ein fremdes Haus ein und führten den Heiligen ab. Lantperht konfrontierte ihn mit den Anschuldigungen. Emmeram aber verwies auf ein anderes (kirchliches) Gericht, das er anrufen wollte. Dies zu gewähren war aber ein Richter im Zuge des Tatbestandes der „handhaften Tat“ nicht verpflichtet. Im Gegenteil, er konnte ihn ohne weiteres Verfahren zum Tode verurteilen, da er sich durch seine Flucht freiwillig einem ordentlichen Gericht entzogen hatte. Der Herzogssohn handelte also nach einem alten Rechtsbrauch. Für einen Gerichtskontext spricht auch Lantperhts Stab, der als ein Symbol richterlicher Macht galt.¹⁸⁵ Vor dem geistigen Auge der Leser erscheint aus der Perspektive des aus dem Haus geführten Emmeram nämlich der Agilolfinger auf seinen Stab gestützt. Mit diesem Stab schlug er dem Heiligen auch gegen die Brust. Den Rechtsbräuchen entsprach es auch, dass der Schuldige an den Körperteilen bestraft wurde, mit denen er seine Untat begangen haben sollte. Lantperht selber verweist im Zuge der Verstümmelung der Fingerspitzen darauf, dass dies die Strafe für den Täter wäre, der zu Unrecht seine Hände an eine Frau gelegt hätte.¹⁸⁶ Wahrscheinlich entsprach diesem Gedanken auch die Entmannung des Heiligen.¹⁸⁷

Wenn Ardeo den Text auch einem rechtlichen Plot entsprechend gestaltete, so gibt er freilich keinen Hinweis auf die tatsächlichen Ereignisse um 700. Ardeo hatte vielmehr einen Verfahrensablauf zur Gestaltung dieser Vorgänge gewählt, der schon zu seiner Zeit in Verruf geraten war. Das Martyrium Emmerams, seine Vor- und Nachgeschichte, haben in der Forschung viele Fragen aufgeworfen. Tatsächlich ist das Verhalten des Heiligen, wie es Ardeo schildert, nicht eindeutig. Zunächst forderte er das Paar zur Lüge auf, indem er die Schuld auf sich nahm, wahrscheinlich im Vertrauen, dass ihn seine geistliche Stellung schützen werde, verließ dann aber, noch bevor die Angelegenheit ruchbar wurde, Regensburg. Einem Priester bekannte er seine Unschuld und forderte ihn auf, seine Schuldlosigkeit nach seinem Tod zu vermitteln. Vor Lantperht wiederum verlangte er zunächst ein Verfahren in Rom, dann aber bezeichnete er sich als unschuldig. František Graus hat in diesem Zusammenhang auf die Widersprüche und die nichthagiographischen Bestandteile der Erzählung hingewiesen.¹⁸⁸ So scheint es durchaus wahrscheinlich, dass der Autor mit nur wenigen bzw.

185 Kolmer, Hinrichtung 18, Anm. 57, verweist auf Karl von Almira, Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse 25, 1, München 1909). Vgl. aber auch St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 731, p. 234, mit der Darstellung eines Gesetzgebers mit einem Stab. Siehe dazu Hubert Mordek, Frühmittelalterliche Gesetzgeber und *iustitia* in Miniaturen weltlicher Rechtshandschriften, in: La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII), in: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 42, 1 (Spoleto 1995) 997–1052, hier 1022–1024, und Tafel XVI.

186 Ardeo von Freising, Vita Haimhrammi 18, ed. und übers. Bischoff 32 f.

187 Kolmer, Hinrichtung 21.

188 František Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit (Prag 1965) 120–124.

auch widersprüchlichen Nachrichten und in Anbetracht seines (erheblichen) Eigeninteresses (an Kleinhelfendorf) diese Legende zu der vorliegenden Form aufgebauscht hat.¹⁸⁹ Die lange Erzählung von der ungerechtfertigten Ermordung eines heiligen Bischofs durch einen Agilolfinger hat zudem zur These einer oppositionellen Haltung Arbeos gegenüber dem Herzogsgeschlecht geführt, die aber nicht aufrecht zu erhalten ist.¹⁹⁰ Deutlich distanzierte sich in der Vita auch der Herzog selbst von seinem Sohn, der nach Ardeo „sein Leben der Verdammnis in der Verbannung beschloss; so wurde an seinen Kindern und Kindeskindern das Blut dieses Mannes gerächt, ihr Stamm wurde des Landes verwiesen, so dass nicht einer von ihnen zurückblieb.“¹⁹¹ Konsequenterweise scheint Lantperht auch nicht in der Liste der bayerischen Herzöge im Salzburger Liber vitae auf, der nicht lange nach Arbeos Lebensbeschreibung angelegt worden ist.¹⁹² Diese Episode der Emmeramsvita kritisiert also weniger die Agilolfinger, sondern eine unrechtmäßige, veraltete und übertrieben ausgeführte Rechtspraxis.

In der Lex Baiuvariorum wurde aber die Privatrache an Bischöfen kategorisch untersagt.¹⁹³ Während Bernhard Bischoff davon ausging, dass Ardeo seine Erzählung über das Martyrium des Emmeram aus Mangel an Vorlagen überhaupt auf diesen Paragraphen des Gesetzes aufgebaut habe, weist Kolmer diese Überlegung zurück.¹⁹⁴ Wie auch immer das Verhältnis der bayerischen Lex zur Emmeramsvita zu deuten ist, Ardeo unterlegte seiner Erzählung einen rechtlichen Plot, der offenbar bekannt und vielleicht sogar noch gebräuchlich war, und der daher auch von Ardeo heftig kritisiert wurde. Denn er war offensichtlich der Ansicht, dass sich Bischöfe nur in Rom vor einem geistlichen Gericht zu verantworten hätten. Dies ließ er zumindest in der Vita den Heiligen seinem Verfolger vorschlagen. Eine solche Rechtspraxis wurde aber den Bischöfen nicht einmal unter den Karolingern zugestanden.

Darüber hinaus enthält die Episode aber auch grundsätzlich eine Kritik an einer Rechtstradition, die sich nicht mit christlichen Werten vereinbaren ließ. Ardeo hob das Übermaß der Strafe und die brutale Umsetzung durch den „Richter“ hervor. Die

189 Vgl. Kurt Reindel, Grundlegung: Das Zeitalter der Agilolfinger, in: Handbuch der bayerischen Geschichte 1, ed. Max Spindler (München ²1981) 99–245, hier 197. Zur Literaturübersicht vgl. Freund, Von den Agilolfingern 22 f., Anm. 52.

190 Vgl. etwa Friedrich Prinz, Ardeo von Freising und die Agilulfinger, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 29 (1966) 580–590. Siehe überzeugende Argumente dagegen bei Freund, Von den Agilolfingern 133–137, bzw. Airlie, Narratives of triumph 100–104. Siehe jüngst auch Mayr, Bemerkungen 21 f., der darauf hinweist, dass die oft in der Diskussion verwendete Bemerkung in TF 193b, ed. Bitterauf 183, Ardeo sei dem Herrn Karl und den Franken treuer gewesen als dem Herzogspaar, eine Fälschung auf Basis einer Passage der Reichsannalen ist.

191 Ardeo von Freising, Vita Haimhrammi 28, ed. und übers. Bischoff 48–51.

192 Liber confraternitatum vetustior (ed. Sigmund Herzberg-Fränkell, MGH Necrologia 2, Diocesis Salisburgensis, Berlin 1904) 4–44, hier 26.

193 Lex Baiuvariorum I, 10, ed. von Schwind 281–283. Vgl. Kolmer, Hinrichtung 24, Anm. 92, mit dem Hinweis auf die für heutige Maßstäbe ungenügenden Ausgaben dieses Textes. Siehe auch Siems, Das Lebensbild der Lex Baiuvariorum 43–46.

194 Vgl. Bischoff, Leben und Leiden des hl. Emmeram 91 f. Dagegen Kolmer, Hinrichtung 24 f.

Peiniger, „die in der Ruchlosigkeit ihres wilden Herzens sich nicht gescheut hatten, durch Wort und Tat die Bosheit ihres Herzens an einem solchen Priester auszulassen, sodass man zu ihrer Verdammnis ihren Sinn dem wilden Tiere vergleichen könnte,“ müssen „ihres Verstandes beraubt gewesen sein“, meint er.¹⁹⁵ Es war der „wilde Grimm“ (*furor*), der Lantperht erfüllte – „zu seinem eigenen Verderben“, fügte Arbeo hinzu.¹⁹⁶ „Um der Bosheit seiner Seele (*animae nequitia*) freien Lauf zu lassen“ machte er sich ungestüm (*intrepidus*) auf, um den Heiligen einzuholen.¹⁹⁷ Als ihm der Heilige vorgeführt wurde, beschimpfte er Emmeram, da er „eingebildet ob seiner vergänglichen Herrlichkeit“ war (*temporalis gloriae elatus*).¹⁹⁸ Er schleuderte ihm vor den Umstehenden viele ungerechtfertigte und schmählische Schimpfworte ins Gesicht (*iniuriosissima et contumelia verba*).¹⁹⁹ Als *tyrannus* zeigte er sich gegenüber den beschwichtigenden Worten Emmerams halsstarrig (*contumax*), war blind für das „wahre Licht“, und „die Augen seines Herzens waren verschlossen.“²⁰⁰ Auf den Befehl des wutschnaubenden (*furens*) Herzogssohnes hin wurden die Augen des Emmeram herausgerissen. „Um den Sinn des grausamen Mannes (*crudelissimus*), des Bruders des Mädchens, zu beschwichtigen“, schnitten die Schergen die Nase und die beiden Ohren ihres Opfers ab.²⁰¹

Arbeos Lantperht handelte klar gegen die Vorschriften der Lex Baiovariorum, in der „das Verfahren der Handhaften Tat ausdrücklich verboten ist“. ²⁰² Die Zeitgenossen des Freisinger Bischofs konnten dieses Verfahren nur in der fränkischen Rechts tradition finden. In der auch in Bayern um 800 überlieferten Lex Ribuaria ist nämlich die Rede davon, dass ein solches Verfahren auch dann in Frage kam, wenn ein Übergriff auf die Frau oder Tochter zu verfolgen, der Täter aber nicht zu binden war.²⁰³ Dass

195 Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 27, ed. und übers. Bischoff 48f.: ... *qui imietatis eorum animo ferocissimo tam loquendo quam perficiendo in tantum sacerdotem eorum cordis nequitiam expere non verebant, ut in damnationem eorum mens feris comparare deberetur* ...

196 Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 13, ed. und übers. Bischoff 24 f.

197 Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 13, ed. und übers. Bischoff 24 f.

198 Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 14, ed. und übers. Bischoff 26 f.

199 Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 15, ed. und übers. Bischoff 26 f.

200 Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 16, ed. und übers. Bischoff 28 f. Der Begriff *contumax* verweist ebenfalls auf den Gerichtskontext, bezeichnet er doch das bewusste Nichterscheinen vor Gericht. Ich danke Stefan Esders für den Hinweis.

201 Arbeo von Freising, Vita Haimhrammi 17, ed. und übers. Bischoff 32 f.

202 Vgl. Kolmer, Hinrichtung 22. Zu Entstehungszeit und -ort der Lex Baiuvariorum vgl. Peter Landau, Die Lex Baiuvariorum: Entstehungszeit, Entstehungsort und Charakter von Bayerns ältester Rechts- und Geschichtsquelle (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 2004, 3, München 2004).

203 Lex Ribuaria 80 (77) ed. Beyerle/Buchner 129: *Si quis hominem super res suas conpraehenderit et eum ligare voluerit, aut super uxorem aut super filiam vel his similibus, et non praevaluerit ligare, sed colepus ei excesserit et eum interfecerit, coram testibus in quadruvio in clita eum levare debet, et sic 40 seu 14 noctis custodire; et tunc ante iudice in haraho coniuret, quod eum de vita forfactum interfecisset. Sin autem ista non adimpleverit, homicida culpabilis iudicetur. Aut si negaverit, cum legitimo numero iuret, quod hoc non fecisset.* Zur bayerischen Überlieferung vgl. München, BSB, Clm 4115.

Arbeo durch dieses Gesetz zu seiner Darstellung der Ereignisse inspiriert worden war, ist durchaus möglich. Denn der betreffende Abschnitt der Lex verlangt auch, dass die Leiche des gestellten Verbrechers an einen Kreuzweg (*in quadrivio*) gebracht werden sollte. Das war eben jener Ort, an dem Emmeram schließlich auch sein Leben aushauchte (*locus quadrivius, quadrivius*). Das Töten eines von seinen Feinden an Armen und Beinen Amputierten wird in der Lex Salica unter Strafe gestellt.²⁰⁴ Die Aufnahme einer solchen Bestimmung legte den Gedanken nahe, dass solches wiederholt geschah. Anleihen an das Martyrium des Heiligen Leodegar von Autun, der von fränkischen Schergen auf vergleichbare Weise gefoltert worden war, deuten ebenfalls auf einen fränkischen Hintergrund hin, den Arbeo zur Gestaltung seiner Erzählung gewählt hat.²⁰⁵ Wenn Lantperht also nach einem bestehenden Rechtsbrauch gehandelt haben sollte, dann nach einem fränkischen und keinem bayerischen. Die Episode fügt sich damit zu einigen anderen in Arbeos, die sich gegen die Franken richten.²⁰⁶

Die dem bayerischen Herzogssohn von Arbeo zugewiesenen Eigenschaften charakterisieren den ungerechten, grausamen Richter, wie er auch in den spätantiken (und teilweise auch merowingerzeitlichen) *Passiones* dargestellt wird. In diesem Sinn ist die Episode sowohl eine Kritik an einem Bischofsmord durch einen ungerechten Richter als auch am geltenden, die Grausamkeit fördernden fränkischen Recht im Allgemeinen. Und so mag es kein Zufall sein, dass es der Sohn eines *iudex* gewesen sein soll, der die Tochter des Herzogs verführt und geschwängert hatte. Denn mit dem Hinweis auf die Identität dieses jungen Mannes, dessen Schicksal nicht weiter berührt wird, ist schon von Anfang dieser Episode an für das Modellpublikum der Themenkreis des unmoralischen bzw. ungerechten Richters angesprochen.

Die ungerechten und grausamen Taten des Richters und seiner Schergen blieben allerdings nicht ungesühnt. Die drei Peiniger, die den Heiligen nicht nur marterten, sondern darüber hinaus mit Schmähworten bedachten, was ihnen im Text mit gleichem Nachdruck vorgeworfen wird wie ihr Folterhandwerk, wurden von einem unreinen Geist überwältigt, der sie besessen machte und abseits der Wege durch die tiefsten Täler und höchsten Bergesgipfel führte, wo sie verendeten.²⁰⁷ Sie verschwanden in der *dispersio*, der Zerstreuung, wie Arbeo betont. Jene aber, die in großer Zahl dem Martyrium beigewohnt und sich nicht von den Mördern losgesagt hätten, seien ebenfalls verstreut und ihre Häuser zerstört worden, sodass der *campus certaminis* über lange Jahre hinweg eine Einöde geblieben sein soll.²⁰⁸ Die Erinnerung an

204 Pactus legis Salicae 41, 11 (ed. Klaus August Eckhardt, MGH, Legum Sectio 1, Legum nationum Germanicarum 4, 1, Hannover 1962) 158.

205 Als Vorbild für die Entstellungen im Gesicht Emmerams kann der merowingerzeitliche Bischof Leodegar genannt werden. Zu Leodegar vgl. Paul Fouracre/Richard A. Gerberding, *Commentary to the Passio Leudegarii*, in: dies., *Late Merovingian France. History and Hagiography*, 640–72 (Manchester/New York 1996) 193–215. Vgl. auch Hammer, *Arbeo of Freising's 'Life'*.

206 Siehe dazu Diesenberger, *Repertoires and Strategies* 215–224.

207 Arbeo von Freising, *Vita Haimhrammi* 2, ed. und übers. Bischoff 48 f.

208 Arbeo von Freising, *Vita Haimhrammi* 29, ed. und übers. Bischoff 50–53.

das Martyrium des Heiligen hat sich aber auch an verschiedenen Orten festgeschrieben. Während der Ort des Martyriums durch Naturwunder und Engelserscheinungen gekennzeichnet war, blieb die Erinnerung an das schändliche Verhalten Lantperhts an die nun verwüsteten Stätten seiner Paläste gebunden:

Und wo seine stolzen Paläste, in denen er sich seiner Beschämung rühmte, die anderen überlagten, da wuchern Nessel und breite Platanen ihre Blätter; und der sich nicht fürchtete, seinen giftigen Zorn an dem Bewohner des Tempels auszutoben, der musste seine Paläste dem giftigen Nattergezücht überlassen, so dass sie den Lebenden ein Spott und Warnung sind. Zwar ist das lebendige Wort verstummt, doch predigt die Stätte den Vorübergehenden, indem der Anblick manchmal den Wanderern einen Seufzer abpresst.²⁰⁹

Die Orte predigen (*loca praedicant*) weiterhin die Untat und die moralische Verworfenheit eines ungerechten Richters. Diese „stumme“ Predigt verkörpert die ideale Mahnrede: sie hat sich in der Erinnerung festgesetzt und wird durch den Anblick eines bestimmten Ortes wieder wachgerufen. Arbeos Text wandte sich nicht zuletzt an die Richter (an jene, die Recht sprachen) und handelte auch von der Ausübung des Rechts seiner Gegenwart. Die Episode um das Martyrium des Hl. Emmeram diente somit als Spiegel für eine Gesellschaft, die nach wie vor ungerecht urteilte und grausam handelte, wobei Ardeo vor allem Übergriffe auf Geistliche im Auge hatte und dabei wahrscheinlich auf die Franken schielte. So warnten die verfallenen Orte die Wanderer, sie „müssen sich selbst hüten, an den heiligen Priestern Gottes unbedachtsam zu handeln, auf dass nicht ihre Nachkommen zerstreut, ihr Erbteil, wie die Betrachtung der Stätte bezeugt, zunichte gemacht und in die dunkle Behausung von Maulwürfen verwandelt wird und nur ein Haufen Erde zum Zeugnis für die Lebenden übrigbleibt.“²¹⁰

Diese Episode der Vita Haimhrammi kann keinesfalls als das Zeugnis einer anti-agilolfingischen Haltung ihres Autors gedeutet werden. Sie ist vielmehr Ausdruck einer hochstehenden Diskussionskultur am Hofe des Agilolfingerherzogs, wo ein

209 Ardeo von Freising, Vita Haimhrammi 28, ed. und übers. Bischoff 48–51: *Et ubi tam eminentia eius edificia caeteris praeminebant, in quibus suae confusionis gloriabat, modo ortica et platanus expansis foliis propagantur; et qui venenosam suam iram inhabitatore templi perficere non metuit, suaque aedificia venenatis serpentium generibus relinqueret invitus, ita ut sint in sibilum et in exemplum viventibus. Quamvis dicentium verba sileant, tamen praetereuntes loca praedicant, quia suae contemplationis viatorum aliquotiens suspiria expremunt, ...* Siehe dagegen c. 25, ed. Bischoff 44–47, zur Erinnerung, die mit der Wegkreuzung, Emmerams Todesplatz, verbunden war.

210 Ardeo von Freising, Vita Haimhrammi 28, ed. und übers. Bischoff 50f.: *Quamvis dicentium verba sileant, tamen praetereuntes loca praedicant, quia suae contemplationis viatorum aliquotiens suspiria expremunt, propter hoc ut et ipsi cavere debeant, ne in sanctis Dei sacerdotibus incaute committant, ut et illorum hereditas, evacuata posteritate, sicut et contemplata loca testificant, redigantur et in talpium obscura habitatione convertatur, et coacervatus unus in testimonium permaneat viventibus.*

Thema aufgegriffen wurde, das bei den Karolingern um 800 ebenfalls zu Debatten führte.²¹¹

6.4.2 Diskussionen über die Grausamkeit des Richters

Tatsächlich wurde die Grausamkeit des Rechts an allen Orten des Frankenreichs auch weiterhin infrage gestellt. Um 800 distanzierte sich Theodulf von Orléans in seinem Gedicht *Contra iudices* von der Härte des „alten Rechts“. Dessen Rechtmäßigkeit wäre zwar nicht anzutasten, aber in vielen Bereichen wäre es unchristlich. Eine klare christliche Haltung des Richters müsste aber seiner Praxis zu Grunde gelegt werden. „Das Gesetz befiehlt, die verruchten Häupter der Schuldigen abzutrennen, / sowie die Unterschenkel, die Schamteile, die Augen, die Hinterseite, die Hände; / die Glieder auf Scheiterhaufen zu verbrennen, das Gesicht mit Blei zu übergießen,“ stellt Theodulf fest. Auch wenn das vielleicht nicht nachvollziehbar ist, wurde das Gesetz doch gemacht, um lasterhaftes Verhalten zu bändigen. Die *pietas* solle es *per mediocre bonum* besänftigen, „damit keine Nachsicht mit lasterhaftem Benehmen geübt wird, / und keine grauenvolle Hand das Leben oder ein Körperteil abtrennt.“²¹²

Ein gesundes Maß an Milde und Strenge schien Theodulf das geeignete Mittel für einen gelungenen Rechtsakt zu sein: „Es ist genug, wenn du weder sanft, noch grob und grauenvoll in deinen Urteilen bist, / .../ Das Recht soll dich nicht grausam, das Mitgefühl nicht nachsichtig machen, / denn es ist schlecht, wenn du mehr oder weniger als einfach gerecht und unparteiisch bist.“²¹³ Die Notwendigkeit von körperlichen Strafen war ihm durchaus bewusst, wenngleich sie nicht zu hart ausgeführt werden sollten: „Weise die Verbrecher mit Fesseln, weise sie mit der Peitsche zurecht, / die lasterhafte Menge soll dich als hart ihr gegenüber wissen, / und trotzdem sollst du nicht den Stahl mit elendem Blut färben...“²¹⁴

Das Martyrium des Emmeram konnte um 800 auch aus diesem Blickwinkel gelesen werden. Lantperht fehlte demnach die moralische Grundhaltung, die ihm erlaubt hätte, dem christlichen Aspekt des Rechts Geltung zu verschaffen. Dieser Mangel

²¹¹ Die zur Zeit Baturichs entstandene B-Redaktion der Emmeramsvita begründet allerdings den Untergang der Agilolfinger mit der Untat Landperhts. Siehe dazu Vita vel passio Haimhrammi episcopi et martyris Ratisbonensis, recensio B, c. 28 (ed. Bruno Krusch, MGH, SS rerum Germanicarum in usum scholarum [13], Hannover 1920) 26–99, hier 67.

²¹² Theodulf, *Contra iudices* 847–53, ed. Dümmler 515: *Lex auferre iubet capita scelerata reorum / Crus, genitale decus, lumina, terga, manus; / Membra cremare rogis, ori perfundere plumbum / Vel si qua humana condita lege manent. / Facta coercendis probrosis actibus illa est, / Temperet hanc pietas per mediocre bonum. / Ut nec probrosis sit conniventia rebus, / Nec vitam aut artus auferat atra manus.* Vgl. Nelson, *The libera vox* 296.

²¹³ Theodulf, *Contra iudices* 861 und 863 f, ed. Dümmler 515: *Neve remissus eas sat, neu truculentus et ater, / ... / Non ius crudelem, non det miseratio segnem / Namque aequo si sit plusve minusve nocet.*

²¹⁴ Theodulf, *Contra iudices* 869–871, ed. Dümmler 515: *Corripe tu vinculis sceleratos, corripe flagris / Teque sibi durum plebs vitiosa sciat / Attamen in misero chalibem ne tinge cruore ...*

und das alte Recht hatten ihn grausam gemacht und ihn jedes Maß vergessen lassen. Die Vita Corbiniani Arbeos von Freising vermittelt eine klare Vorstellung davon, was an körperlichen Strafen zulässig war. Dort schreckte der Heilige Corbinian auch davor nicht zurück, ein altes Weib, das den Giftrank für einen Mordanschlag gegen ihn zubereitet hatte, eigenhändig zu verprügeln.²¹⁵ Auf der silbernen Platte, die am Grabmal des Heiligen angebracht worden war, konnte man sogar die Szene sehen, in der der Heilige einige Fischer mit den Beinen an einen Pfahl hatte binden und danach auspeitschen lassen. Sie hatten einen großen Fisch, den eigentlich ein Begleiter Corbinians namens Anserich gefangen hatte, widerrechtlich an sich gerissen.²¹⁶ Freilich wird auch nicht vergessen zu erwähnen, dass der Heilige die Männer zugleich auch ermahnte (*monere*), nicht den Pilgern die Nahrung zu entwenden.

Tatsächlich schreckten nicht einmal Bischöfe davor zurück, die ganze Bandbreite des Gesetzes zur Anwendung zu bringen, wie eine Formel des 8. Jahrhunderts verdeutlicht. Dort schreibt ein Kleriker an einen unbekannten Bischof, dem er mitteilt, dass einer der Männer des Bischofs wegen eines nicht bezeichneten Verbrechens zu ihm geflohen sei. Der Kleriker bittet den Bischof demütig, dem Übeltäter das Leben zu schenken und auch von Verstümmelung und anderer körperlicher Bestrafung abzu- sehen. Damit forderte er ein, was ihm die Kanones zum Asylrecht eigentlich zubilligten.²¹⁷

Die von den alten Gesetzen sanktionierte Härte blieb an vielen Orten des Frankenreichs und in Bayern noch lange eine eifrig geübte Praxis. Das um 800 verfasste Sacramentarium Gellonense überliefert eine Exoratio ad caldaria et ad aquam exorcitam, oder eine Benedictio ignis, also Gebete zur Konsekration für heißes Wasser und Feuer für Gottesgerichte. In den 820er Jahren wurde eine Consecratio aquae calidae und eine Consecratio ferrea für Gottesurteile dem Taschencodex hinzugefügt, der die Annales Guelferbytani überliefert und aus dem bayerischen Raum stammt.²¹⁸

215 Arbeo von Freising, Vita Corbiniani 29, ed. und übers. Brunhölzl 138 f.

216 Arbeo von Freising, Vita Corbiniani 19, ed. Brunhölzl 120 f. Vgl. Vogel, Vom Werden eines Heiligen. Siehe auch Brown, Unjust Seizure 61.

217 Formulae Salicae Bignonianae 23 (ed. Karl Zeumer, MGH Leges 5, Formulae Merowingici et Karolini aevi, Hannover 1886) 227 – 238, hier 236. Vgl. dazu Brown, Konfliktaustragung 44. Siehe auch Harald Siems, Zur Entwicklung des Kirchenasyls zwischen Spätantike und Mittelalter, in: Libertas: grundrechtliche und rechtsstaatliche Gewährungen in Antike und Gegenwart. Symposium aus Anlass des 80. Geburtstags von Franz Wieacker, ed. Okko Behrends/Malte Diesselhorst (Ebelsbach 1991) 139 – 186, hier 181.

218 Vgl. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 67.5 Aug 8, fol. 13v-14. Vgl. dazu Ildar H. Garipzanov, Annales Guelferbytani: Changing perspectives of a local narrative, in: Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. Frühmittelalterliche Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik, ed. Richard Corradini/Maximilian Diesenberger/Meta Niederkorn-Bruck (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 18, Wien 2010) 123 – 138.

Bischof Agobard von Lyon übte (ca. 817/822) scharfe Kritik an den „heidnischen“ Praktiken des burgundischen Gesetzes.²¹⁹ Peinliche Strafen waren aber auch im bayerischen Recht verankert,²²⁰ dem zufolge Verbrechen weiterhin sehr hart sanktioniert wurden. Noch vor dem Jahr 834 hat ein unbekannter Freisinger Mönch das *Carmen de Timone comite* verfasst, ein Gedicht, das die Leistungen des *comes* Timo als Gerichtsherr in Weihestephano preist.²²¹ Der Text ist an den König gerichtet und wurde offenbar Ludwig dem Deutschen bei einem Besuch vorgetragen. Zunächst wird Ludwig mit biblischen Vorbildern wie David, Job und Moses verglichen, die dem Volk Gesetze gebracht haben. Dann aber wird die Konsequenz des Timo bei seiner Rechtsprechung hervorgehoben: Demnach habe der *comes*, nachdem er angekommen sei, angeordnet, dass Diebe gehängt, Räuber gebrandmarkt und anderen Übeltätern Nase, Fuß oder Hand abgeschnitten werden sollen. Zur Wahrheitsfindung sollten die Verdächtigen ein heißes Eisen tragen oder ihre Hände in kochend heißes Wasser tauchen. Zudem ließ er gerichtliche Zweikämpfe austragen.

Graf Timo, ein Angehöriger der alten Familie der Huosi, wird in diesem Text als Stellvertreter des Königs charakterisiert, der „das schwere Joch von den Nacken der Unschuldigen nimmt“ und damit ganz dem Ansinnen des Königs entspricht, meint der Dichter am Anfang seines Werkes.²²²

Nichts spricht dagegen, dass ein solcher exemplarischer Gerichtstag tatsächlich in der dargestellten Form stattgefunden haben könnte. Schon Theodulf hatte darauf hingewiesen, dass das Gegenargument zu seiner Forderung nach Mäßigung bei der Bestrafung von Verbrechern auf der abschreckenden Wirkung harter Strafen basierte.²²³ Auf diesen Effekt wollten Richter offenbar auch weiterhin nicht verzichten.

Der Autor des Timo-Gedichts distanzierte sich aber deutlich von diesen grausamen Praktiken. Vielleicht kannte der unbekannte Autor aus Freising sogar die Abhandlung Agobards, dessen Vorgänger als Bischof von Lyon bis 813 Leidrad, ein ehemaliger

219 Agobard von Lyon, *De diviniis sententiis contra iudicium Dei* (ed. L. van Acker, CC SL 52, Turnhout 1981) 31–49, bes. 34. Agobard von Lyon, *Liber de divinis sententiis digestus cum brevissimis annotationibus contra damnabilem opinionem putantium divini iudicii veritatem igne vel aquis vel conflictu armorum patefieri* 7 (*Adversus legem Gundobadi*) (ed. L. van Acker, CC CM 52, Turnhout 1981) 17–28, hier 23.

220 *Lex Baiwariorum* IX, 5 und IX, 20, ed. von Schwind 371 und 382 f.

221 Zur Datierung vgl. Jakob Brummer, *Das Carmen de Timone comite*, in: *Historische Vierteljahrschrift* 18 (1916/18) 102–107; Franz Brunhölzl, *Die lateinische Literatur*, in: *Handbuch der Bayerischen Geschichte 1: Das alte Bayern. Das Stammesherzogtum bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts*, ed. Max Spindler (München 1982) 582–606, hier 587. Vgl. Störmer, *Früher Adel* 2, 500–502. Siehe auch Brown, *Unjust Seizure* 1–5 und 206–209. Über Gewalt im Recht zur steten Bekräftigung sozialer Hierarchien vgl. Paul Fouracre, *Attitudes towards violence in seventh- and eighth-century Francia*, in: *Violence and Society in the Early Medieval West*, ed. Guy Halsall (Suffolk 1998) 60–75, bes. 71–73.

222 Zur familiären Abstammung vgl. Josef Sturm, *Die Anfänge des Hauses Preysing* (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 8, München 1931, ND Aalen 1974) 199–202. Vgl. Anton, *Fürstenspiegel* 245–247, mit dem Hinweis auf die Vorbilder dieser Verse: den Fürstenspiegel des Jonas von Orléans und den „Fürstenspiegel“ des Pariser Konzils.

223 Theodulf, *Contra iudices* 877–80, ed. 515.

Diakon aus Freising, gewesen war.²²⁴ Es ist sehr wahrscheinlich, dass auch nach dem Tod Leidrads Verbindungen zwischen Lyon und Bayern aufrecht erhalten wurden. Jedenfalls urteilt der Autor im Zusammenhang mit Timos grausamen Rechtspraktiken: „Vergeblich forschen Feuer und Wasser nach verborgenen Verbrechen, als recht trügerisch erweist die Vernunft diese Mittel.“²²⁵ Darüber hinaus wählte er auch eine „geistliche“ Episode, um seine kritische Position zu verdeutlichen. Denn die Beschreibung des Gerichtstags wird mit einer Wundererzählung abgeschlossen. Während nämlich der Pfalzgraf Gericht hielt, hatte sein Hund aus einer heiligen Quelle getrunken und verendete danach. Deutlich werden die unerbittlichen Richtsprüche des Herrn mit dem Tod seines Hundes in Zusammenhang gebracht. Denn der Autor wird durch dieses Ereignis an eine andere Episode im Zusammenhang mit dieser Quelle des Heiligen Corbinian erinnert. So hätten einmal Geschäftemacher versucht, die Quelle zu veräußern, woraufhin diese versiegt sei und Bußgänge notwendig machte, um sie wieder zum Fließen zu bringen. Noch Hinkmar wird um 860 Klage über die schlechten Richter und das alte Recht führen.²²⁶

Als Arn die Erstellung der Salzburger Sermones-Sammlung anordnete, war einerseits die Erinnerung an das grausame Martyrium des Emmeram noch lebendig. Arn gehörte zur Zeit der Entstehung der Vita zu den engsten Vertrauten ihres Autors, Bischof Arbeo von Freising. Der Text wurde später sogar von ihm verbreitet.²²⁷ Andererseits wurden grausame Praktiken im Zuge der Rechtsausübung auch in Bayern noch selbstverständlich angewandt, wie es das Carmen de Timone comite verdeutlicht. Von Arbeo hatte Arn die kritische Distanz gegenüber der richterlichen Gewalt mitbekommen. Um 800 hatte sich mit Theodulf eine kritische Stimme erhoben, die das Thema eindringlich am Hof thematisierte, zu dem der Salzburger Erzbischof ausgezeichnete Kontakte pflegte. So bezog auch Arn zu diesem gesellschaftlichen Problem eine deutliche Position. Für ihn und die anderen Intellektuellen, die sich mit dem Thema befassten, war die mit der Vollstreckung der Urteile verbundene Grausamkeit aber nur eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite zeigte sich hier die *crudelitas* der Richter, die als eindrücklicher Hinweis auf deren lasterhaften Lebenswandel verstanden wurde.

In dem *De pravis iudicibus* betitelten Sermo werden mit den Worten Isidors von Sevilla Richter angesprochen, die nicht wie die blutdürstigsten Henker sein sollten.²²⁸

²²⁴ Robert Bartlett, *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal* (Oxford 1986) 73, vergleicht das Timogedicht mit Agobards Text.

²²⁵ Störmer, *Früher Adel* 2, 418.

²²⁶ Vgl. Rudolf Schieffer, *Eine übersehene Schrift Hinkmars von Reims über Priestertum und Königtum*, in: *Deutsches Archiv* 37 (1981) 511–528, hier 526.

²²⁷ Paris, BN, Cod. lat. 2990 A, die die älteste überlieferte Vita Haimrammi überliefert, wurde in Saint-Amand zu Lebzeiten Arns kopiert.

²²⁸ Sermo II, 55. *De pravis iudicibus*, ed. McCune 287: ... *iudices, quasi cruentissimi carnifices civium, oppressione divitias congregare student*. Vgl. Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 52, 6–11, ed. Cazier 306f.

Zur besseren Veranschaulichung der Kritik an diesen grausamen Praktiken und den damit verbundenen Lastern griff man aber auf entsprechende Episoden aus den *Passiones* und Heiligenleben zurück. Der Kompilator der Salzburger Sammlung wählte aus den oft sehr langen und detailreichen Texten ganz gezielt jene Passagen aus, in denen die Begegnung zwischen weltlichen Amtsträgern und Heiligen thematisiert wurde. In diesem Zusammenhang ist vor allem die einzige Lebensbeschreibung eines fränkischen Heiligen zu nennen, die in die Sammlung Aufnahme gefunden hat – die *Vita Amandi*. Von den zahlreichen Episoden, die in der *Vita Amandi* prima aus dem ereignisreichen Leben des Amandus überliefert wurden, sind nur sehr wenige in die Salzburger Kurzversion aufgenommen worden. Darunter befindet sich bezeichnenderweise die einzige Begegnung des Heiligen mit einem *iudex*, nicht aber z. B. seine Mission bei den Slawen im Donauraum oder die Missionsversuche an der Schelde und bei den Basken.²²⁹

6.4.3 Martern und Martyrium in den spätantiken *Passiones*

Den Großteil der in diesem Corpus versammelten hagiographischen Texte bilden *Passiones*, die zwar die dramatische Auseinandersetzung zwischen Märtyrern und römischen Amtsträgern zum Thema haben, aber daneben auch viele andere Aspekte des spirituellen Lebens mitüberliefern.

Zu den bekanntesten und um 800 auch sehr weit verbreiteten *Passiones* zählt die Leidensgeschichte der Heiligen Agatha von Sizilien, einer Märtyrerin des 3. Jahrhunderts.²³⁰ Die *Passio* erzählt von der jungen Agatha, deren sehr vornehme Abkunft dem Konsul Quintianus zu Ohren gekommen war. Er ließ die Jungfrau zu sich kommen, um seinen sozialen Status durch eine Vermählung zu erhöhen. Als er ihrer ansichtig wurde, fügte sich seinem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kalkül noch fleischliche Begierde hinzu. Da die Jungfrau aber eine Christin war und ihre Keuschheit bewahren wollte, ließ er sie in ein Bordell bringen, in der Hoffnung, dass sich dort ihre moralischen Werte lockern würden. Da sich nach einem Monat unter der Obhut der Aphrodisia und ihrer neun Töchter aber keine Veränderung in der christlichen Haltung der Agatha bemerkbar machte, selbst nicht durch die Versprechungen von Reichtum und Luxus, änderte Quintianus seine Vorgangsweise. Er ließ sie vorführen und drohte ihr Strafen an. Als auch dies nichts fruchtete, ließ er sie in Ketten legen und grausam foltern. Der Widerstand der Märtyrerin blieb aber bis zum Schluss aufrecht. In ihren letzten Stunden bebte die Erde und einige der Peiniger starben durch Teile eines herabstürzenden Daches. Nach ihrem Tod strömten die Einwohner Catantias herbei und betteten den Leib der Märtyrerin in einen Sarkophag, den sie mit einer Inschrift

²²⁹ *Vita Amandi* prima 14, ed. Krusch 438 f. Zur Mission vgl. *Vita Amandi* prima 16, ed. Krusch 439 f.

²³⁰ *Passio sanctae Agathae virginis et martyris* (ed. Boninus Mombritius, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, ND Hildesheim/New York 1978) 37 – 40; vgl. *Passio sanctae Agathae* (ed. Jean Bolland, *AA* SS 5. Feb. 2) 615 – 618.

versahen. Ein wunderbarer Duft soll aus dem Sarkophag geströmt sein. Ein *iuvenis* erschien in Begleitung von 100 Männern, die niemand jemals zuvor und danach gesehen hatte. Quintianus aber hatte seine Schätze gesammelt und war geflohen. Er stürzte jedoch ins Meer und sein Leichnam wurde niemals gefunden. Der Ruhm der Märtyrerin und ihre regionale Bedeutung steigerte sich durch ein Wunder, das sich ein Jahr nach ihrem Tod ereignete. Am Jahrestag des Martyriums brach nämlich der Aetna aus und drohte die Stadt zu zerstören. Die heidnische Bevölkerung eilte zum Sarkophag der Märtyrerin und stellte ihn dem Feuer entgegen, woraufhin die Lava erstarrte.

Unter den vielen spätantiken *Passiones* weiblicher Märtyrerinnen steht die *Passio* der Agatha an der Spitze. Sie war Vorbild für nachfolgende Generationen, wie für die nicht weniger bekannte Lucia, deren Biograph sogar erwähnt, diese wollte der Agatha folgen. Berühmte Autoren haben sich dieser Märtyrerin angenommen, wie Papst Damasus I., der ihr einen Hymnus widmete,²³¹ Venantius Fortunatus, der sie in seiner Schrift *De virginitate* aufnahm,²³² und Isidor von Sevilla, der ihr zwei Hymnen schrieb.²³³ Aldhelm beschrieb ihre Leiden in zwei seiner Werke;²³⁴ Beda erwähnte sie in seinem Lobgedicht an Aetheltryth.²³⁵ Hugeburc erzählt von einem Aufenthalt des Heiligen Willibald in Catania, wo er den Kult um die Märtyrerin beobachten konnte.²³⁶ Zahllos sind die Erwähnungen der Märtyrerin in der hagiographischen Literatur, in Martyrologien und Predigten.

Die Aufnahme der *Passio Agathae* in die Salzburger *Sermones*-Sammlung stellt daher keine Besonderheit dar. Doch sind durch die Überarbeitung des Textes spezifische Akzente gesetzt worden. Die meisten der in der Vorlage überlieferten Dialoge und Eigennamen sind Kürzungen zum Opfer gefallen. Anstelle der neun Töchter der Aphrodisia werden nun sieben angegeben – sehr wahrscheinlich sollten sie die sieben Todsünden darstellen.²³⁷ Deutlich wird am Anfang auf die sehr edle Abkunft der Agatha (*virgo nobilissimis orta natalibus*) und auf die geringe Herkunft (*mediocris genere*) des Quintianus verwiesen.

Nachdem die nur als *matrona* erwähnte Aphrodisia berichtet hatte, dass es leichter sei, einen Stein zu erweichen oder Eisen in Blei zu verwandeln, als ihre christliche Gesinnung zu verändern, ließ Quintianus Agatha nach einigen nicht näher bezeichneten *tormenta* auf die Folterbank binden und übermäßig quälen, berichtet die ge-

²³¹ Damasus, *Carmen* 30 (ed. Jacques Paul Migne, PL 13, Paris 1845) 403–405.

²³² Venantius Fortunatus, *De uirginitate* 3, 33 (ed. Friedrich Löwe, MGH AA 4, 1, Berlin 1881) 181–195, hier 182.

²³³ Isidor von Sevilla, *Carmen duplex* (ed. AA SS Feb. 1) 601f.

²³⁴ Aldhelm, *De uirginitate* 41 (ed. R. Ehwald, MGH AA 15, Berlin 1919) 209–323, hier 293; ders., *Carmen de uirginitate* v. 1790 (ed. R. Ehwald, MGH AA 15, Berlin 1919) 325–471, hier 427. Übersetzung von *De uirginitate*: Aldhelm, *The Prose Works* (trans. Michael Lapidge/Michael Herren, Cambridge/Totowa-NJ 1979) 49–132. Für eine Übersetzung des *Carmen de uirginitate* siehe Aldhelm, *The Poetic Works* (trans. Michael Lapidge/James L. Rosier, Cambridge/Dover-NH 1985) 95–167.

²³⁵ Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica* 4, 20, ed. Colgrave/Mynors.

²³⁶ Hugeburc, *Vita Willibaldi* 93, 7–11, ed. Bauch 46f.

²³⁷ *Passio sanctae Agathae*, ed. Mombricitus 37. Vgl. *Passio sanctae Agathae* 3, ed. Bolland 615.

kürzte Passio. Nachdem sie aber so gemartert worden war, erklärte die Jungfrau, dass sie die *poenae* so ergötzen würden, als wenn sie viele Schätze gefunden hätte – eine Provokation für den Konsul, der gerade die irdischen Reichtümer der noblen Jungfrau bei seinen Versuchen, sie gefügig zu machen, im Auge hatte. Nun befahl der Konsul, dass ihre Brüste malträtirt und dann abgeschnitten werden sollten. Da er sie aber so nicht besiegen konnte, fährt der Text weiter fort, ließ er sie im Kerker ohne Essen und Trinken schmachten. In dieser Nacht erschien der Apostel Petrus im Kerker. Agatha erklärte dem nächtlichen Besucher, dass sie keine Heilung ihrer Glieder benötige. Der Apostel heilte sie dennoch und auch die Brüste wuchsen nach. Da in der Nacht Licht im Kerker strahlte, flohen die Wärter und ließen die Tür offen. Sie verweigerte jedoch die Flucht. Quintianus versuchte, ihr am nächsten Tag erneut zu schmeicheln. Dann ließ er sehr scharfe Glassplitter und glühende Kohlen austreuen und sie nackt darüber wälzen. Daraufhin bebte die Erde, und herabfallende Mauerteile töteten einige *consilarii* des *iudex*. Quintianus ließ sie wieder in den Kerker bringen, wo sie schließlich starb.

Es folgen die Hinweise zum Tod des Quintianus und zum Wunder am Jahrestag der Heiligen.²³⁸ Es ist ganz deutlich, dass sich der Kompilator auf die Folter der Agatha konzentrierte. Denn jener Teil der Passio, der die Martern beschreibt, wurde sehr genau aus der Vorlage übernommen, während die langen Dialoge, in denen die Märtyrerin ihren Peinigern Glaubensinhalte erläutert, ausgelassen wurden. Die eindringliche Beschreibung der Martern hatte sicher auch hohen Unterhaltungswert – der Leser wird geradezu zum Voyeur –, wofür u.a. auch die weite Verbreitung dieser und vergleichbarer Passiones spricht.²³⁹ Aber die Kompilatoren verfolgten noch eine weitere Absicht.

Der Text endet mit dem Hinweis, man möge die Keuschheit der Jungfrauen und ihre Beharrlichkeit beim Üben der guten Werke nachahmen. Das ist ein Zusatz aus der Feder des Autors, der sich in der Vorlage nicht findet.²⁴⁰ Ohne Zweifel wollte der Kompilator dieser Texte auch das negative Verhalten jener Personen hervorheben, die der Märtyrerin Schaden zufügten.²⁴¹

²³⁸ Passio Agathae brevior, siehe Anhang 2, S. 421.

²³⁹ Vgl. zu diesem Aspekt im Zusammenhang spätmittelalterlicher Hagiographie Fouracre, Attitudes towards violence 64–70. Siehe auch die antiken rhetorischen Wurzeln zur detaillierten Darstellung der Grausamkeit: Manfred Fuhrmann, Die Funktion grausiger und ekelhafter Motive in der lateinischen Dichtung, in: Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen, ed. Hans Robert Jauf (Poetik und Hermeneutik 3, München, 3. unv. Nachdruck 1991) 33–66.

²⁴⁰ Passio Agathae brevior, siehe Anhang 2, S. 421: *Et ecce tantis ac talibus nos exemplis instigant sanctae virgines ad salutem quod si eas imitare volumus in castitate et bonorum operum assiduitate simul cum eius mereamur aeterna gaudia obtinere.*

²⁴¹ Ein gutes Beispiel, das die Vorbildwirkung der (geistlichen Elite) hervorhebt, bietet das Capitulare missorum generale a. 802, c. 11, ed. Boretius 93: *Ut episcopi, abbates, adque abbatissae, que ceteris prelati sunt, cum summa veneratione hac diligentia subiectis sibi preesse studeat, non potentiva dominationem vel tyrannide sibi subiectos premant, sed simplici dilectionem cum mansuetudinem et caritatem vel exemplis bonorum operum commissa sibi grege sollicitate custodiant.*

Dieselbe Funktion kam der Passio Petri und Pauli zu, in der die Auseinandersetzung der beiden Apostel mit dem Magier Simon und der Tod durch Nero erzählt und danach in einem Sermo erläutert wird.²⁴² Die Grausamkeit und die Verfehlungen der römischen *potentes* und *iudices* konnten durchaus dazu dienen, ihre bayerischen Nachfolger zur Vorsicht zu mahnen. Im Sermo der Salzburger Sammlung mit dem Titel *De periculo principum* wird daher verdeutlicht, dass die *principes* ihre Untergebenen leicht durch ihr Beispiel erbauen oder verderben könnten. Deshalb dürften sie nicht vom rechten Weg abweichen, denn leicht könnten ihre ungestraften Sünden als negatives Beispiel wirken.²⁴³

Aus diesem Grund hatte Arbeo von Freising schon die Verfehlungen Lantperhts als eine Kritik am falschen Recht formuliert. Der Freisinger Bischof hatte sich dabei aber nicht begnügt, auf die abschreckende Wirkung von Lantperhts Untaten zu verweisen, sondern er hat auch betont, dass ja gerade die Richter *Exempla* setzten, die der Gesellschaft zur Orientierung dienen sollten. Gerade im rechtlichen Diskurs kam, wie in den hagiographischen Texten, den *exempla* ebenfalls eine bedeutsame Rolle zu, sollten doch die Strafen als abschreckende Beispiele dienen. So spricht der Prolog der *Lex Baiuvariorum* von ihrer Beispielwirkung:

Die Gesetze aber sind dazu gemacht, dass durch die Furcht vor ihnen die menschliche Vermessenheit im Zaum gehalten wird, dass unter schlechten Menschen Unschuld gesichert ist und dass in den schlechten Menschen selbst die Möglichkeit Schaden anzurichten durch die Angst vor Bestrafung eingedämmt wird.²⁴⁴

In diesem Sinne klagte in der *Vita Haimhrammi* Lantperht zunächst auch den Heiligen an, er hätte durch seine (vermeintliche) Untat den Bösewichten ein schlechtes Beispiel gegeben. Konsequenterweise wies er dann seine Schergen an, an den Händen des Heiligen ein *exemplum* für jene zu setzen, die ihre Hände schamlos an Frauen legen. An seinem falschen Urteil verdeutlichte Arbeo wiederum die Verblendung des Richters, der dem grausamen alten Recht anhing.

Ähnliches ist als Interpretationsanleitung für die *Passio Agathae* in der Salzburger *Sermones-Sammlung* anzunehmen. Denn in dieser *Passio* bietet auch Quintianus, der

²⁴² *Passio Petri et Pauli brevior*, siehe Anhang 2, S. 450–452. Die Vorlage ist die *Passio apostolorum Petri et Pauli* (Pseudo-Marcellus) (BHL 6657), in: Richard Albert Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha I* (Leipzig 1891) 119–177. Vgl. die Einleitung.

²⁴³ Sermo II, 51: *De periculo principum*, ed. McCune 283: *Principes enim uitam subditorum exemplis suis uel aedificant, uel subuertunt, ideoque rectorem non oportet delinquere, ne forte iam peccandi faciat peccati eius impunita licentia*. Vgl. Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 50, 6, ed. Cazier 302.

²⁴⁴ *Lex Baiuvariorum*, prologus, ed. v. Schwind 203: *Factae sunt autem leges, ut earum metu humana coerceretur audacia, tutaque sit inter inprobos innocentia et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas*; nach Isidor, *Etymologiae* 5, 20. Vgl. dazu und mit weiteren Beispielen: Wolfgang Schild, *Fehde und Gewalt im Mittelalter. Anmerkungen zur mittelalterlichen Friedensbewegung und Gewaltentwicklung*, in: *Leben im Mittelalter* 2, ed. Günter Gehl/Mathilde Reichertz (Weimar 1998) 95–174, hier 112.

bezeichnenderweise nicht nur als *consularis*, sondern auch als *iudex* bezeichnet wird, ein negatives Beispiel.²⁴⁵ Als *iudex* übte er seine Machtbefugnis unmäßig (*nimius*) aus. Zumindest behauptet dies der Text im Zusammenhang mit der Folter: *Quintianus iussit ... eam nimium torqueri*.²⁴⁶ Diese Maßlosigkeit hatte der Salzburger Kompilator genau im Auge, als er in einem Sermo betonte, dass sich ein Richter nicht wie der blutrünstigste Henker verhalten sollte.²⁴⁷ Die moralische Aussage der Passio wurde demnach nicht allein mit dem beispielgebenden, tugendhaften Verhalten der Märtyrerin verknüpft, sondern auch mit dem negativen Beispiel eines Amtsträgers. Durch die Unbarmherzigkeit der Richter wurden schließlich jene Generationen von Märtyrern geschaffen, die nun von der gesamten Christenheit verehrt wurden. Eine bessere Kritik an ungerechten und grausamen Richtern ist wohl kaum vorstellbar. Da der Festtag der Agatha am 5. Februar begangen wurde, fand sich der Text im Anfangsteil der chronologisch geordneten Sammlung. Insofern bot er auch eine Interpretationsanleitung für die folgenden über den Jahresablauf verteilten Passiones. Die nachstehenden Beispiele verdeutlichen, wie eindrücklich das Thema der ungerechten und grausamen Richter in dieser Sammlung abgehandelt wurde.

Lucia von Syrakus wurde durch das Beispiel der Agatha zum jungfräulichen Leben motiviert. Sie sollte ein ähnliches Schicksal wie diese Märtyrerin erfahren, wie diese ihr in einer Erscheinung mitgeteilt habe. Der Präfekt wollte sie in das Dirnenhaus bringen lassen, sie konnte aber weder durch Menschenhand noch durch Ochsen dorthin gezogen werden. Auch die Versuche, sie durch Zaubersprüche von *magi* und *aruspices* zu bewegen, misslangen. Sie blieb auch unbewegt, als sie mit Öl übergossen und angezündet wurde. Ein Soldat stieß ihr darauf sein Schwert in die Kehle. Sie betete aber weiter und starb erst, nachdem sie mit den herangeeilten Priestern das Amen gesprochen hatte.²⁴⁸

Die Heilige Agnes wurde von ihren Peinigern nackt ausgezogen und durch die Straßen zu einem Dirnenhaus gebracht. Sie betete und sofort wuchsen Haare und bedeckten ihren Körper wie ein Kleid. Sie wurde von einem Engel geschützt, sodass es keiner wagte, sie zu berühren. Einer, der es doch versucht hatte, starb. Sie sollte verbrannt werden, doch die Flammen teilten sich und erloschen dann. Schließlich wurde sie enthauptet.²⁴⁹

Die Passio des Laurentius wurde für die Sammlung stark gekürzt, wobei auch verschiedene Folterinstrumente wie *scorpiones*, anders als bei Ado von Vienne, keine

²⁴⁵ Passio Agathae brevior, siehe Anhang 2, S. 420f.

²⁴⁶ Passio Agathae brevior, siehe Anhang 2, S. 420.

²⁴⁷ Sermo LV: De pravis iudicibus, ed. McCune 287. *iudices, quasi cruentissimi carnifices civium, oppressione divitias congregare student.*

²⁴⁸ Passio s. Luciae brevior, siehe Anhang 2, S. 447–449; vgl. Passio sanctae Luciae virginis et martyris ed. Mombricitus 107–109.

²⁴⁹ Passio s. Agnae brevior, siehe Anhang 2, S. 418f.

Erwähnung fanden.²⁵⁰ Trotzdem blieben die Szenen der Marterungen im Vordergrund der Erzählung. Der Märtyrer wurde demnach nackt ausgezogen und sehr grausam geschlagen.²⁵¹ Während der langen Zeit, in der er unterschiedliche Hiebe empfangen hat, soll er aber fortwährend Gott gelobt haben. Nach einigen weiteren nicht näher bezeichneten *tormenta* habe man ihn schließlich auf einen glühend heißen Rost gelegt und mit eisernen Gabeln niedergedrückt. Der Märtyrer verspottete aber die Schergen: „Ihr Unglücklichen und Wahnsinnigen, wisst ihr nicht, dass eure Kohlen mir Kühlung verschaffen, Freude und nicht Qual?“ Später neckte er sogar den Henker, er solle ihn auf dem Feuer wenden, der Braten sei auf der einen Seite schon gar.²⁵²

Dem Hippolytus, dem einstigen Gefangenenwärter des Laurentius, durch den er zum Christen wurde, wurde mit Steinen das Gesicht zertrümmert. Danach wurde er ausgezogen und mit Stöcken geschlagen. Mit den Beinen an die Hälsen von Pferden gebunden, wurde er durch dorniges Gestrüpp gezogen und verlor so sein Leben.²⁵³

Der Apostel Jacobus wurde gesteinigt, blieb dabei aber unverletzt. Er wurde mit einem Stock so stark auf den Kopf geschlagen, dass er daran starb. Der Apostel Bartholomaeus wurde ebenso mit Stöcken geschlagen (und gegeißelt) wie der gallische Märtyrer Symphorianus.²⁵⁴ Die Jungfrau Juliana wurde sogar abwechselnd von sechs Soldaten geschlagen, danach für sechs Stunden an den Haaren aufgehängt, in den Kerker geworfen, auf ein eisernes Rad gespannt und von jeweils vier Soldaten auf beiden Seiten auseinandergezerrt, wobei aus allen Gliedern und Knochen Mark herausströmte. Dennoch blieb sie unversehrt und überlebte sogar die Tortur in einem bleiernen Krug, der erhitzt worden war, „wie in einem Bad“, wie der Text erläutert. Erst der Scharfrichter vermochte diesem Treiben ein Ende zu setzen.²⁵⁵

250 Passio Laurentii brevior, siehe Anhang 2, S. 431 – 433; vgl. auch die Passio in der Version des Ado von Vienne.

251 Passio Laurentii brevior, siehe Anhang 2, S. 433. Vgl. Passio Polichronii Parmenii Abdon et Sennes Xysti Felicissimi et Agapiti et Laurentii et aliorum sanctorum mense augusto die X, c. 24 (ed. Hyppolyte Delehaye; Recherches sur le légendier romain, Analecta Bollandiana 51, 1933) 34 – 98, hier 89.

252 Passio Laurentii brevior, siehe Anhang 2, S. 433, Z. 66: *O infelices et insani, nonne cognoscitis quia carbones vestri refrigerium mihi praestant et gaudium non merorem?*; vgl. Passio Polichronii etc. c. 28, ed. Delehaye 92.

253 Passio Yppoliti brevior, siehe Anhang 2, S. 434f; vgl. Passio Polichronii etc. c. 29 – 31, ed. Delehaye 93 – 95.

254 Passio Bartholomaei brevior, München, BSB, Clm 14418, fol. 48r: *... quod cum nuntiatum esset regi iussit eum fustibus cedi et flagellatum capiti decollari ...*; vgl. Passio sancti Bartholomaei apostoli (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 1, ND Hildesheim/New York 1978) 140 – 144. Die Passio brevior weicht in der betreffenden Passage nicht wesentlich von der Edition ab. Die Gruppe der Apostelakten wird in einer weiteren Publikation ediert werden.

255 Passio Iulianae brevior, München, BSB, Clm 14418, fol. 72r-73v; vgl. dazu Passio sanctae Iulianae martyris (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 2, ND Hildesheim/New York 1978) 77 – 80. Zur handschriftlichen Verbreitung dieses Textes vgl. Karl-Ernst Geith, Priester Arnolts Legende von der Heiligen Juliana. Untersuchungen zur lateinischen Juliana-Legende und zum Text des deutschen Gedichtes (Freiburg 1965) 290 – 292.

Der römische Märtyrer Sebastian wurde zunächst von Bogenschützen mit zahlreichen Pfeilen angeschossen, überlebte diese Tortur aber. Danach wurde er zu Tode geknüpelt.²⁵⁶ Die beiden Märtyrer Cosmas und Damian sollten gefesselt im Meer ertränkt werden. Dies wurde durch die Hilfe eines Engels jedoch verhindert. Weitere Versuche, das Brüderpaar zu ermorden (Verbrennen, Kreuzigen, Steinigen) blieben fruchtlos. Nur einem Scharfrichter gelang es, sie zu enthaupten.²⁵⁷

Die Märtyrerin Caecilia sollte auf eine eigenwillige Weise getötet werden. In den Rohren in den Wänden und unter dem Fußboden, die für das Beheizen des Hauses im Winter gedacht waren, wurde Brennholz entzündet und die Märtyrerin in das Haus gesperrt, worin sie aufgrund der Hitzeentwicklung ersticken sollte. Doch nachdem sie auch nach drei Tagen unverletzt geblieben war, sandte der Präfekt einen Henker, der sie enthaupten sollte. Aber auch drei Schläge auf das Haupt blieben (vorerst) wirkungslos. Caecilia lebte noch drei Tage lang, in denen sie unter anderem den Papst Urbanus aufsuchte – dann erst beschloss sie zu sterben.²⁵⁸

An der Enns erlitt der Heilige Florian sein Martyrium. Der Märtyrer wurde, wie viele andere auch, zunächst mit Stöcken geprügelt. Danach wurden seine Schulterblätter mit scharfem Eisen zerschlagen.²⁵⁹ Schließlich wurde er, mit einem Stein beschwert, in der Nähe von Lorch in der Enns ertränkt.

Eine der grausamsten Beschreibungen von Martern bietet in dieser Sammlung freilich die *Passio septem fratrum*, ein Text, der fast wortwörtlich auf das Alte Testament zurückgeht.²⁶⁰ Hier wurden sieben Brüder unter den Augen ihrer Mutter

256 *Passio Sebastiani* (ed. Cécile Lanéry, *La tradition manuscrite de la Passio Sebastiani*, Arnobe le Jeune, BHL 7543, in: *Revue d'Histoire des Textes* 7, 2012) 37 – 116, hier 90 – 93. Vgl. *Acta s. Sebastiani* c. 22 und 23 (ed. Jean Bolland/Godefroid Henschen, *AA SS* 20 Ianuarii 2, Antwerpen 1643) 265 – 278, hier 278.; (ed. Jacques-Paul Migne, *PL* 17, Paris 1845) 1021 – 1056, hier 1055 f.

257 *Passio sanctorum Cosmae et Damiani brevior*, München, BSB, Clm 14418, fol. 59v-61v. Vgl. *Passio sanctorum Cosmae et Damiani* (ed. Boninus Mombritius, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* 1, ND Hildesheim/New York 1978) 374 – 376. Die *Passio brevior* weicht in der betreffenden Passage nicht wesentlich von der Edition ab.

258 *Passio Caeciliae brevior*, siehe Anhang 2, S. 445 f. Vgl. *Passio sanctae Caeciliae virginis et martyris* (ed. Boninus Mombritius, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* 1, ND Hildesheim/New York 1978) 332 – 341.

259 *De passione sancti Floriani* (ed. Willibrord Neumüller, *Der heilige Florian und seine Passio*, in: *Sankt Florian. Erbe und Vermächtnis. Festschrift zur 900-Jahr-Feier von St. Florian*, *Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs* 10, Linz 1971) 1 – 35, hier 26: *Tunc quoque praeses iussit scapulas eius acutis ferreis confringi ...* Vgl. dazu *Passio s. Floriani* c. 8 (ed. Bruno Krusch, *MGH SS rer. Merovingicarum* 3, Hannover 1906) 65 – 71, hier 70. Siehe künftig Christian Rohr, *Zur Konstruktion einer Passio: Überlegungen zur Langfassung der Passio Floriani und ihrem Verhältnis zur Passio Irenaei und zum Martyrologium Hieronymianum*, in: *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift*, ed. Richard Corradini/Maximilian Diesenberger/Meta Niederkorn-Bruck (*Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 18, Wien 2010) 147 – 154.

260 *Passio septem fratrum*, München, BSB, Clm 14418, fol. 35r-37r; die Vorlage entspricht nicht der im Mittelalter weit verbreiteten *Passio ss. Machabaeorum* (ed. Heinrich Dörrie, *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, 3. Folge Nr. 22, Göttingen 1938). Sie folgt im wesentlichen 2 Makk 7.

nacheinander grausam gefoltert und getötet, wobei durchwegs unterschiedliche Foltermethoden zur Anwendung kamen. So wurde dem ältesten Sohn etwa in Anwesenheit der Mutter und seiner Brüder die Zunge herausgeschnitten, danach die Kopfhaut abgezogen und schließlich die Gliedmaßen abgetrennt.²⁶¹ Dann wurde der noch Lebende in einer glühend heißen Pfanne gebraten. „Während sich der Dunst aus der Pfanne nach allen Seiten verbreitete, sprachen sie und ihre Mutter einander Mut zu, in edler Haltung zu sterben.“²⁶² Der zweite Bruder starb auf ähnliche Weise. Nach ihm folterten sie den dritten. Nachdem sie ihm die Zunge herausgeschnitten und ihn sehr lange gefoltert hatten, sprach er noch ein paar Worte, woraufhin der König befahl, ihn zu töten.²⁶³ Nacheinander wurden dann die restlichen Brüder auf ähnliche Weise umgebracht, berichtet die Passio. Jeder hatte am Ende jedoch noch die Macht, seine Zuversicht zum Ausdruck zu bringen und den König zu ermahnen. Die Mutter aber soll jedem ihrer Söhne in ihrer Muttersprache Mut zugesprochen haben. Den siebenten und jüngsten Sohn wollte der tyrannische König noch durch Schmeicheleien überreden, nachzugeben, und er forderte sogar die Mutter dazu auf, ihrem Sohn gut zuzureden. Diese aber sprach im Gegenteil dem Jüngsten Mut zu, standhaft zu bleiben, sodass auch dieser sein Leben verlor.

Die meisten Passiones der Sammlung verdeutlichen nicht nur die Grausamkeit der Richter, sondern auch die Sinnlosigkeit ihres Tuns, das oft auch zu ihrem Tod führte. Die Märtyrerin Euphemia etwa kündigte ihrem Peiniger noch vor dem Beginn der Folterungen an: „Du sollst nicht glauben, dass Du mich durch deine Einschüchterungen oder Schmeicheleien vom rechten Weg abbringen kannst.“²⁶⁴ Für ihre Folterung wurde sie nackt ausgezogen und auf ein doppeltes Rad gespannt. Zwischen den Rädern waren Gefäße eingespannt, in die glühende Kohlen eingefüllt worden waren. Da der Folterknecht die beiden Räder, die gegenläufig durch Seile gezogen werden sollten (sodass ein Arm der Delinquentin nach oben und der andere nach unten gezogen wurde, um sie in der Mitte zu zerreißen), nicht alleine bedienen konnte, rief er dreihundert Jünglinge zu Hilfe. Bevor die Tortur beginnen sollte, wollte er mit einer Kohlenschaufel noch weitere glühende Kohlen einfüllen, wobei er offenbar zwischen den Speichen in die Maschine einsteigen musste, weil die Märtyrerin über die Gefäße gespannt worden war. Aus diesem Grund befahl er den *iuvenes* erst auf sein Zeichen zu warten, bevor sie beginnen sollten, an den Seilen zu ziehen. Da fiel ihm die Schaufel aus der Hand und er gab einen Laut von sich, woraufhin die *iuvenes* anfangen, die Räder gegenläufig zu ziehen. Der *minister* wurde daraufhin zerrissen, die Jungfrau

²⁶¹ Passio septem fratrum, München, BSB, Clm 14418, fol. 35v. Vgl. 2 Makk 7.

²⁶² Passio septem fratrum, München, BSB, Clm 14418, fol. 35v. Vgl. 2 Makk 7.

²⁶³ Dies ist eine Änderung zur Vorlage, in der davon die Rede ist, dass der dritte Bruder den Peinigern bereitwillig seine Zunge heraus- und die Arme entgegenstreckte während er sprach. Vielleicht ein Einfluss der Emmeramstradition?

²⁶⁴ Passio Euphemiae brevior, siehe Anhang 2, S. 436, Z. 23f: *Ne putes me tuis vel terroribus vel blanditiis posse a recta via averti*. Vgl. Passio sanctae Euphemiae virginis (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 1, ND Hildesheim/New York 1978) 454–459.

blieb unversehrt. Danach wurde Brennholz herangeschafft, um die Jungfrau gemeinsam mit der Maschine zu verbrennen. Ein von Gott gesandter Engel befreite die Märtyrerin jedoch und setzte sie auf dem höchsten (Tor)Bogen ab, der in der Nähe stand. Euphemia wurde wieder in den Kerker gebracht und danach den wilden Tieren zum Fraß vorgeworfen. Aber diese warfen sich der Märtyrerin zu Füßen und verehrten sie. Schließlich wurde Euphemia durch das Schwert getötet.²⁶⁵

Mit dem Fokus auf die Folterungen der Märtyrer stellte der Salzburger Kompilator auch die römischen Richter in den Vordergrund. Diese sollten als negative Identifikationsmodelle für das Publikum der Sammlung dienen, wozu im Vergleich zu den Vorlagen oft auch ihre Titelbezeichnungen modifiziert worden sind.²⁶⁶ Deutlich sind die Eingriffe in der *Passio Euphemiae* zu beobachten. Dort wird der in der Vorlage durchwegs als *proconsul* bezeichnete Priscus auch als *iudex* angesprochen.²⁶⁷ In der *Passio Agnae* wird der *praefectus* im Gegensatz zur Vorlage mehrfach als *tyrannus* oder als *iudex*, einmal sogar als *tyrannus iudex* angesprochen.²⁶⁸ In der *Passio* des Laurentius werden der Kaiser Decius und sein Präfekt Valerianus im Zusammenhang mit der Befragung des Märtyrers als *principes* bezeichnet. So hätten diese, nachdem sie bemerkt hatten, dass sie von Laurentius verspottet worden waren, von ihm verlangt, den Göttern zu opfern. Nach seiner Weigerung wurden die *tormenta* angeordnet.²⁶⁹ Die Bezeichnung des Caesaren und seines Präfekten als *principes* ist in der Vorlage zwar dokumentiert, allerdings nicht in den Passagen, die vom Kompilator integriert wurden.²⁷⁰ Trotzdem wurde sie in die für die Kurzversion ausgewählten Textteile übernommen, da sich diese Bezeichnung gut eignete, um jene Rezipienten des Textes anzusprechen, für die auch die *Sermones* am Ende der Sammlung kompiliert worden waren. Im selben Zusammenhang sind jene *principes* in der *Passio* der Brüder Cosmas und Damian zu verstehen, die ihr Todesurteil aussprechen.²⁷¹ In der *Passio* der Caecilia spricht der Präfekt Amalchius ebenfalls von *nostri invictissimi principes*.²⁷² In den Akten des Sebastian ersetzte der Kompilator die *reges*, denen der Märtyrer seinen

²⁶⁵ *Passio Euphemiae brevior*, siehe Anhang 2, S. 436–438.

²⁶⁶ Vgl. die *Passio* s. Agathae brevior, siehe Anhang 2, S. 420f. Siehe dazu oben.

²⁶⁷ Vgl. *Passio Euphemiae brevior*, siehe Anhang 2, S. 436, Z. 24: ... *Tunc iratus iudex* ... Vgl. *Passio sanctae Euphemiae*, ed. Mombricitus 455, Z. 57: ... *Tunc Priscus iratus est* ...; Vgl. auch *Passio Euphemiae brevior*, S. 437: *Si iudex aequus esses*

²⁶⁸ *Passio Agnae brevior*, siehe Anhang 2, S. 418: *Suspicientes autem tyranni magicis ... iudicem qui ignem copiosum iussit accendi ... et iudex tyrannus Symphronius gladio eam percuti iussit* ...

²⁶⁹ *Passio Laurentii brevior*, siehe Anhang 2, S. 433, Z. 52f: ... *Principes autem videntes se esse contentos iusserunt eum diis sacrificare* ... Vgl. *Passio Polochronii* etc c. 22, ed. Delehay 88.

²⁷⁰ *Passio Polochronii* c. 25, ed. Delehay 90.

²⁷¹ *Passio Cosmae et Damiani brevior*, München, BSB, Clm 14418, fol. 60v: ... *Iterum autem iusserunt eos principes alligari* ... Vgl. *Passio sanctorum Cosmae et Damiani*, ed. Mombricitus 374, Z. 30–33: ... *Praeses dixit: ... ideo iubebo vos alligatos cathenis mitti in mare*. Eine Edition dieser *Passio* ist vom Verfasser in Arbeit.

²⁷² *Passio Caeciliae brevior*, siehe Anhang 2, S. 445, Z. 22. Vgl. *Passio sanctae Ceciliae*, ed. Mombricitus 340, Z. 18.

christlichen Glauben verborgen hielt, durch die Bezeichnung *impij principes*.²⁷³ In jener Passage, in der der unbekannte Kompilator die meisten der Bekehrungsepisoden in einem Satz zusammenfasst, heißt es, „viele *nobiles*, Männer und Frauen und viele der römischen *principes*“ habe der Heilige durch seine Ermahnungen zum christlichen Glauben bekehrt.²⁷⁴ Die Bezeichnung *principes* umfasste in der Konzeption des Kompilators also nicht nur die römischen Caesaren, sondern auch andere hochrangige Amtsträger. In diesem Sinne richteten sich ja auch die *Sermones* über die *principes* am Ende der Sammlung an die weltlichen Amtsträger in Bayern.

Die Möglichkeiten zur Identifikation der bayerischen Amtsträger mit ihren römischen Vorgängern waren damit gegeben. In wenigen Fällen wurden diese Eliten positiv konnotiert und zu den richtigen Entscheidungen aufgefordert. In der *Passio* des Mauritius, dem wohl ansprechendsten Text für eine Elite, die sich wie die thebäische Legion als „um-/gegürtete Männer, die im Krieg tatkräftig und edel wegen ihrer Tugend, aber noch viel edler wegen ihrer Treue sind,“ verstehen konnte,²⁷⁵ wagte es etwa diese Legion, das *ministerium crudelitatis* abzulehnen.²⁷⁶

Aber man musste bei diesen Anspielungen vorsichtig sein. Eine solche Identifikation stellte auch die Gefahr einer Brückierung der Zeitgenossen dar, die es zu verhindern galt. Immerhin war die grausame Bestrafung von Verbrechern durch Gesetze gedeckt. Am besten ist die Vorsicht, die man bei der Überarbeitung dieser Texte übte, anhand der Wiederschrift der *Vita Amandi* zu beobachten. Unter den wenigen in dieser Kurzversion berücksichtigten Episoden aus dem Leben dieses fränkischen Heiligen findet sich auch die Erzählung von einem Erweckungswunder, das der Heilige an der Schelde vollbracht hatte.²⁷⁷ Dort hatte nach der *Vita Amandi* prima der *comes* Dotto, *ex genere Francorum*, einen Gerichtstag abgehalten, wobei ihm ein Schuldiger (*reus*) gefesselt vorgeführt worden war. Die versammelte *turba*, ebenfalls *Franci*, wie im Text verlautet, verlangte lauthals die Todesstrafe für den Angeklagten, der offenbar schon zuvor durch Schläge schlimm zugerichtet worden war – der Text spricht davon, dass er schon halbtot (*semivivus*) gewesen sein soll.²⁷⁸ Der *comes* gab den Wünschen der

273 Vgl. *Passio Sebastiani* 2, ed. Lanéry 91: ... *ut hoc impiis principibus esset occultum* ..., mit *Passio Sebastiani* 1, ed. Bolland/Henschen 265: ... *sed agebat quatenus hoc sacrilegis regibus esset occultum* ...; Die Bezeichnung *principes* erscheint in der *Passio Sebastiani* in c. XIII, 46; XIV, 48; XVI, 56, ed. Bolland/Henschen 272; 274; also in Passagen, die in die Kurzversion nicht übernommen worden sind.

274 *Passio Sebastiani* 5, ed. Lanéry 92: ... *multi eius ex oratione nobiles viri et feminae multique ex principibus Romanorum conversae sunt* ...

275 *Passio Mauriti* brevior, München, BSB, Clm 14418, fol. 56r: *precincti viri in bellicis rebus strenui et virtute nobiles, sed multo fide nobiliores*; vgl. *Passio Acaunensium martyrum* 3 (ed. Bruno Krusch, MGH SS rerum Merovingicarum 3, Hannover 1906) 20–39, hier 33. Eine Edition der *Passio Mauriti* brevior wird vom Verfasser zur Zeit vorbereitet.

276 *Passio Mauriti* brevior, München, BSB, Clm 14418, fol. 56v; vgl. *Passio Acaunensium martyrum* 4, ed. Krusch 34.

277 *Vita Amandi* prima 14, ed. Krusch 438.

278 *Vita Amandi* prima 14, ed. Krusch 438: ... *plagis crudeliter adfectus vehementerque caesus, corpore etiam semivivus* ...

versammelten Menge nach und verurteilte den Dieb zum Tod am Galgen. Amandus wurde Zeuge dieses Richtspruchs, er bat den *comes* um Gnade für den Angeklagten, konnte aber gegen die Hartherzigkeit Dottos nichts ausrichten. Der Richter wird in diesem Zusammenhang sogar als tobend (*saevus*) und grausamer als jedes Tier bezeichnet (*omni belua crudelior*). Nach dem Tod des Delinquenten schnitt ihn der Heilige vom Galgen und brachte ihn in sein Schlafgemach, wo er ihn durch Beten zum Leben erweckte.²⁷⁹

Die Episode der Vita prima enthielt grundlegend eine Kritik an der Rechtspraxis des *comes*. Dotto verstieß nämlich gegen den Grundsatz des rechtlichen Gehörs, das aus der Antike stammte und zu dieser Zeit in einem Gesetz Chlothars II. übernommen wurde. Der *comes* hatte sich aber dem Zorn der versammelten Franken gebeugt und kein ordentliches Verfahren gegen den Beschuldigten eingeleitet.²⁸⁰ Der unbekannte Autor der Vita prima kritisierte damit nicht nur den Amtsträger, sondern auch die versammelten Franken – eine Kritik, die in dieser Version des Textes öfter zum Ausdruck kommt.

Am Beginn des 9. Jahrhunderts war Arn allerdings nicht an einer grundlegenden Kritik an den Franken interessiert, ganz im Gegenteil. Der bayerische Episkopat bemühte sich, die Interessen von Bayern und Franken auszugleichen. Trotzdem bot die Episode das Potential, das Thema der Rechtssprechung im Rahmen dieser Sermones-Sammlung anzugehen. Diese Gelegenheit wollte man offenbar nicht ungenutzt lassen. Dafür waren aber einige Eingriffe in die Vorlage notwendig. Die Änderungen betrafen zunächst die Charakterisierung der versammelten Menschenmenge. Sie wurde nicht wie in der Vita prima als *turba* oder als *caterva populi* bezeichnet, also als unordentliche Haufen und Scharen, sondern neutraler als *populus*.²⁸¹ Darüber hinaus entfiel jeder Hinweis auf die Schläge, die der Angeklagte schon zuvor durch den aufgebrachten Mob empfangen hatte, und dass er bereits gefesselt vorgeführt worden war. Allein der Hinweis, dass alle Anwesenden das Verbrechen als todeswürdig erachteten, blieb bestehen. Die Charakterisierung des *comes* wurde ebenfalls adaptiert. Sein Name blieb ebenso unerwähnt wie seine Wildheit und der Vergleich seiner Hartherzigkeit mit der *crudelitas* eines wilden Tieres. Die Kritik an seiner Amtsführung kam stattdessen gebündelt durch die Bezeichnung *tyrannus* zum Ausdruck, die gleich zweimal verwendet wurde. Die Verurteilung des Delinquenten zum Tode wurde also anders als in der Vorlage der ganzen Machtfülle des *comes* angelastet. Mit dem Begriff *tyrannus* wurde die *crudelitas* mitgedacht, wie es etwa die geläufige Definition Isidors

²⁷⁹ Vita Amandi prima 14, ed. Krusch 438: *Sed, ut erat saevus atque omni belua crudelior ...*

²⁸⁰ Chlothar II., Praeceptio 3 (ed. Stefan Esders, Römische Rechtstradition und merowingisches Königtum, Göttingen 1997) 82.

²⁸¹ Vita Amandi brevior, siehe Anhang 2, S. 452: *... quidam reus praesentatus a populo dignus mortivociferabatur ... Recedente autem inde tyranno cum populis sanctus Amandus ad patibulum cucurrit ...* Vgl. Vita Amandi prima 14, ed. Krusch 438: *... omnis turba adclamat dignus esse morte ... Dotto vero revertens domum, populi constipatus caterva, ...*

verdeutlicht: „Ein besonnener König ist mild, ein Tyrann ist hingegen grausam.“²⁸² In den Texten der Sermones-Sammlung wird der Peiniger der Apostel Petrus und Paulus, in der Passio der *septem fratres* der König, in der Passio der Agnes der Präfekt Sempronius, in der Vita Martini Kaiser Julianus als *tyrannus* bezeichnet.²⁸³ In der fränkischen Hagiographie trifft dies auf Ebrouin zu, in der bayerischen aber auf den Mörder des Emmeram, der Agilolfinger Lantperht.²⁸⁴

Während im Fall des Amandus auf die Franken Rücksicht genommen wurde, war dies im Fall der spätantiken Passiones nicht notwendig. Die Charakterisierung des fränkischen *comes* als *omni belua crudelior*, wie sie in der Vorlage zu finden war, musste aus diesem Grund entfallen. In der Passio des Mauritius blieb aber trotz der Überarbeitung der Vorlage eine ähnliche Beschreibung (*omni belua cruentior*) für den grausamen Kaiser Maximianus bestehen.²⁸⁵ Auf den römischen Kaiser und seine Soldaten musste keine Rücksicht genommen werden. Daran zeigen sich die Vorteile, die die spätantiken Passiones als ferner Spiegel für das Verhalten von Zeitgenossen hatten. Vielleicht erklärt dies aber auch das Fehlen von späteren hagiographischen Texten in der Sammlung, die mit Ausnahme der Vita Amandi nicht berücksichtigt worden sind.

Im Gegensatz zu ihren heidnischen Vorgängern sollten die *principes* der Gegenwart Geduld üben. In dem entstprechenden Sermo „De patientia principum“ spricht der Prediger mit Isidor von Sevilla davon, dass Gleiches mit Gleichem zu vergelten zwar Recht sei, besser aber sei es, Gutes für Schlechtes zu geben.²⁸⁶ Ausdrücklich werden aber jene gewarnt, die ihre *potestas regiminis* zur *immanitas crudelitatis* verwandeln.²⁸⁷ Während in dieser Passage aber nur der Bruch zwischen dem *princeps* und seinen *subditi* angedeutet wird, gehen manche Passiones weiter.

282 Isidor von Sevilla, Etymologiae I, 31: *rex modestus est temperatus, tyrannus vero crudelis*. Dass der Begriff in der Karolingerzeit auch die hohe Geistlichkeit meinen kann, siehe: Capitulare missorum generale a. 802, c. 11, ed. Boretius 93: ... *non potentiva dominationem vel tyrannide sibi subiectos premant* ...

283 Sermo II, 16: De natale apostolorum Petri et Pauli, BSB, Clm 11418, fol. 30v. Vgl. Maximus von Turin, Sermo 1: De natale sanctorum Petri et Pauli 2, ed. Mutzenbecher 2. Passio septem fratrum; Passio Agnae brevior, siehe Anhang 2, S. 418, Z. 24. Vita Martini brevior, München, BSB, Clm 14418, fol. 75r.

284 Passio Leudegarii episcopi Augustodinensis I, 20 (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 5, Hannover/Leipzig 1910) 301; Arbo von Freising, Vita Haimrammi 16, ed. Krusch 487.

285 Passio Mauritii brevior, München, BSB, Clm 14418, fol. 56v. Vgl. Passio Acaunensium martyrum c. 2–4, 6–12 und 16, ed. Krusch 20–39, hier c. 7, ed. Krusch 35.

286 Sermo II, 50: De patientia principum 1, ed. McCune 282: *Reddere malum pro malo uicissitudo iustitiae est, sed qui clementiam addit iustitiae, non malum pro malo culpatis reddit, sed bonum pro malo offensis impertit, unde Dominus nos ammonet, dicens: In patientia uestra possidebitis animas uestras*.

287 Sermo II, 48, 2: De principibus huius saeculi. Ysidori, 2, ed. McCune 280: *Quidam igitur ipsam potestatem regiminis ad immanitatem transvertunt crudelitatis, dumque ad culmen potestatis uenerint, in apostasiam confestim labuntur, tantoque se tumore elationis extollunt, ut cunctos sibi subditos in sui comparatione dispiciunt, eosque quibus praeesse contigit non agnoscant*. Vgl. Isidor von Sevilla, Sententiae III, 48, 8, ed. Cazier 298.

Als der Apostel Andreas vom *proconsul* Aegeas zum Tod am Kreuz verurteilt wurde, versammelten sich 20.000 Menschen, die sich nicht darauf beschränkten, dem Schauspiel tatenlos beizuwohnen.²⁸⁸ Das Publikum verkündete lauthals seinen Unmut und rief, dass der Apostel wegen eines ungerechten Urteils (*iniustum iudicium*) zu leiden habe. Andreas beruhigte die Massen, aber der Prokonsul fürchtete das Volk und befahl den Häschern daher, den Heiligen vom Kreuz zu nehmen. Das wurde aber durch die Bitten des Apostels von Gott verhindert. Andreas erlitt sein Martyrium am Kreuz und Aegeas wurde von einem Dämon gepackt und lange Zeit gequält, bis er schließlich starb.

Ein ungerechtes, grausames Urteil konnte die Geduld des Volkes strapazieren und es sogar zum Aufruhr reizen, verdeutlicht die *Passio* des Andreas. Eben davor warnte der Apostel schon im Vorfeld seiner Kreuzigung, als sich eine *magna multitudo* aus den Provinzen des Reiches anbot, ihn gewaltsam aus dem Kerker zu befreien und den verantwortlichen Bewacher, den Bruder des Prokonsuls, zu töten: „Ihr wollt nicht, Brüder, den Frieden unseres Herrn Jesus Christus mit einem teuflischen Aufruhr stören, sondern ihr sollt vorbereitet sein, dass ihr durch vorübergehende Nöte die ewige Freude erreichen werdet,“ entgegnete der Märtyrer.²⁸⁹

Die ungerechten, grausamen Richter mussten Strafe fürchten. Aber diese sollte durch Gott selbst erfolgen und nicht durch den *populus*. Das war der Grund, warum Isidor in jener Passage seiner *Sententiae*, die der Kompilator der Salzburger Sammlung übernommen hatte, dem grausamen *princeps* androhte, er verliere den Kontakt über jene *subditi*, die ihm anvertraut wurden. Ein Aufruhr wurde dabei nicht als Konsequenz angedroht. Ein solcher widersprach in allen Fällen der göttlichen Ordnung. Eine *sedicio* stand aber immer im Raum und eine solche musste auch ein karolingischer Amtsträger fürchten.

6.5 Eide und Meineide

Eines der Rechtsmittel, derer sich die *missi* bedienten, waren Eide. Bereits 789, kurz nach dem Sturz Tassilos, erging der Befehl zur allgemeinen Treueidleistung auf Karl den Großen auch an die bayerischen Eliten.²⁹⁰ 802 gab Karl den *missi* die Möglichkeit in die Hand, „bei der Erhebung von Inquisitionsbeweisen die örtlichen Zeugen nicht nur ad hoc zu vereidigen, sondern sie auch bei ihrem zuvor dem Kaiser geleisteten Treueid

²⁸⁸ Vgl. die *Passio Andreae* in München, BSB, Clm 14418, fol. 86v-88v. Der Text der Vorlage findet sich z. B. in Montpellier, FM, Cod. 55, fol. 8v-11v.

²⁸⁹ München, BSB, Clm 14418, fol. 87v: „*Nolite, fratres, quietem domini nostri Ihesu Christi in seditionem diabolicam excitare sed magis estote parati ut per tribulationes temporales ad aeterna gaudia pertingatis.*“

²⁹⁰ Capitulare missorum a. 792 vel 786 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 66f. Vgl. Becher, Eid und Herrschaft 79 ff. Grundlegend: Peter Landau, Eid V: Historisch, in: Theologische Realenzyklopädie 9 (Berlin/New York 1982) 382–391.

zur Aussage zu zwingen“.²⁹¹ Dieses Instrument wurde noch am 14. August desselben Jahres von Erzbischof Arn von Salzburg im Rahmen eines Streites zwischen Freising und Reginpehr um Ansprüche auf die Kirche von Schlehdorf zur Anwendung gebracht.²⁹² Wahrscheinlich wurden auch schon vier Tage davor, am 10. August, Treueide geleistet.²⁹³

Es handelte sich in beiden Fällen um Besitzungen der Kirche von Scharnitz/Schlehdorf, die sowohl von Freising als auch von Mitgliedern der Gründerfamilien beansprucht wurden. In beiden Fällen konnte Arn die Interessen der Erben gegen die Ansprüche Freisings vielleicht gerade wegen dieses neuen Instrumentes durchsetzen.

Ein Sermo der Sammlung mit dem Titel *De periculo principum* scheint die Treueidleistung, die Karl der Große in diesem Jahr einforderte, zu reflektieren.²⁹⁴ Denn in diesem Text, der auf den *Sententiae* Isidors von Sevilla basiert, ist von den großen Gefahren die Rede, denen die *principes* aufgrund ihrer höheren Position ausgesetzt sind. Da die *saeculi potestates* aber der *religionis disciplina* unterworfen sind, und obwohl sie am *culmen honoris* stehen, sind sie dennoch durch das Band der *sponsio* gebunden, *quem Deo fecerunt*.²⁹⁵ Diese Passage weicht erheblich von der Vorlage ab,²⁹⁶ bezieht sich aber, wie diese, sehr wahrscheinlich auf die Taufweißen. Aber die Nennung der *sponsio* und des *culmen honoris* erinnert auch an die von Karl dem Großen 802 geforderte Treueidleistung.²⁹⁷ Die Doppelbedeutung dieser Passage war sehr wahrscheinlich beabsichtigt.

291 Esders/Mierau, Die bairischen Eliten 309. Vgl. *Capitulare missorum generale* a. 802, c. 4, ed. Boretius 92. Vgl. *Concilium Turonense* a. 813, c. 33, ed. Werminhoff 291: *Summopere admonendi sunt comites et iudices, ne viles et indignas personas coram se permittant ad testimonium accedere, quoniam multi sunt, qui periurare pro nihilo ducunt in tantum, ut pro unius diei satietate aut pro quolibet parvo pretio ad iuramentum conducti possint, animasque suas periurio perdere minime formidant. Quamobrem tales nequaquam ad quodlibet testimonium admittendi sunt. Et hoc notandum, quod non solum illi, qui periurant, sed etiam qui periuris consentiunt simili plectendi sunt damnatione*. Vgl. über den Meineid auch *Concilium Moguntinense* a. 813 c. 8, ed. Werminhoff 262: ... *Et episcopi consentientes sint comitibus et iudicibus ad iusticias, et ut nullatenus per aliquorum mendacium ve falsum testimonium neque per periurium aut per praemium lex iusta in aliquo depravetur*.

292 TF 186, ed. Bitterauf 178 f. Vgl. Brown, Unjust Seizure 86–88.

293 TF 184a, ed. Bitterauf 175–177. Vgl. dazu auch Esders/Mierau, Klerikereid 219.

294 Vgl. dazu James McCune, *The Sermons on the Virtues and Vices* 261.

295 Sermo II, 51: *De periculo principum*, ed. McCune 283: *Sub religionis disciplina saeculi potestates subiectae sunt; et quamvis culmine honoris sint praediti, uinculo tamen sponsionis quem Deo fecerunt tenentur adstricti, ut fidem Christi suis uerbis et operibus praedicent, et ipsam fidei praedicationem moribus conseruent, largiente et adiuuante gratia Dei*.

296 Isidor von Sevilla, *Sententiae* 3, 50.5–6, 51.1–3, ed. Cazier 302–304: ... *quamvis culmine regni sint praediti, uinculo tamen fidei tenentur adstricti* ...

297 *Capitulare missorum generale* a. 802, c. 3, ed. Boretius 92: *Primum, ut unusquisque et persona propria se in sancto Dei servitio secundum Dei preceptum et secundum sponsionem suam pleniter conservare studeat secundum intellectum et vires suas, quia ipse domnus imperator non omnibus singulariter necessariam potest exhibere curam et disciplinam*. Vgl. dazu Nelson, Charlemagne and Empire 231 f.

Mit der Vereidigung auf den Kaiser sollte vor Gericht auch die Gefahr des Meineids gebannt werden. Meineide wurden schon davor in mehreren Gesetzestexten abgehandelt. In der Lex Baiwariorum hatte man mit der Androhung eines Zweikampfes eine Drohkulisse für jene aufgebaut, die einen Meineid zu leisten beabsichtigten.²⁹⁸ Gegen das leichtfertige Schwören richteten sich auch zahlreiche Bestimmungen.²⁹⁹ Zusätzlich wurde in den Kapitularien z. B. angeordnet, vor dem Eid die Zeugen getrennt voneinander zu verhören.³⁰⁰ Um das Verbot im Bewusstsein der Bevölkerung zu verankern, betonte die *Admonitio generalis*, dass „überhaupt alle zu ermahnen“ seien, „sich vor Meineid ... auf dem heiligen Evangelium oder dem Altar oder den Reliquien der Heiligen zu hüten.“³⁰¹ Am Beginn des 9. Jahrhunderts forderte demgemäß Theodulf von Orléans seine Priesterschaft auf, gegen den Missbrauch des Eides zu predigen.³⁰² Mit einer von Hrabanus Maurus für den Erzbischof von Mainz kompilierten Homilia ist ein Zeugnis aus den 820er Jahren für eine Predigt *ad populum* überliefert, die sich dieses Themas angenommen hat.³⁰³

Die Salzburger Sermones-Sammlung überliefert gleich drei Texte, die sich gegen den Meineid wenden. Im Sermo mit dem Titel *De periurio* werden auf Basis biblischer Texte zahlreiche Argumente entwickelt, die jenen, der den Schwur leistet, vor den Gefahren eines Meineides warnen. Zunächst wird aber das leichtfertige Schwören verboten:

Daher soll der Eid mit allen Mitteln vermieden werden, man soll ihn nur im Notfall anwenden. Schwören verletzt kein Gottesgebot, aber wenn es zur Gewohnheit wird, gerät man in das Verbrechen des Meineids. Deshalb schwört derjenige nie, der das Falsche zu schwören fürchtet. Meistens nehmen wir uns vor, zu reden ohne einen Eid anzuwenden, aber irgendjemandes Ungläubigkeit zwingt uns dazu, zu schwören. Aus solchem Zwang nehmen wir die Gewohnheit zu schwören an. Diejenigen begehen aber ein schwerwiegendes Verbrechen, welche andere Menschen, die nur mit ihnen reden, zum Schwören zwingen. Egal mit welchen Worten einer schwört: Gott, der Zeuge des Gewissens ist, vernimmt den Eid so, wie jener, dem er geschworen wird, ihn versteht.³⁰⁴

298 Lex Baiwariorum 17, 6, ed. von Schwind 451 f. Vgl. dazu Stefan Esders, *Der Reinigungseid mit Helfern. Individuelle und kollektive Rechtsvorstellungen in der Wahrnehmung und Darstellung frühmittelalterlicher Konflikte*, in: *Rechtsverständnis und Konfliktbewältigung. Gerichtliche und außergerichtliche Strategien im Mittelalter*, ed. ders. (Köln/Weimar/Wien 2007) 55–77, hier 72–74.

299 *Capitula Bavarica* 7, ed. Pokorny 196: *Ut pessimum usum iuramenti omnimodus vitare studeant*. Vgl. *Concilium Rispacense, Frisingense, Salisburgense* a. 800, c. 16 ed. Werminghoff 210: *Ut omnes presbyteri doceant populum devitare nefarium iuramenti usum, ...*

300 Brunner, *Inquisitions- und Zeugenbeweis* 110.

301 *Admonitio generalis* 63, ed. Glatthaar 214 f.

302 Theodulf von Orléans, 1. Kapitular c. 26, ed. Brommer 123.

303 Hrabanus Maurus, *Homilia LVIII. De iuste iudicando et falsis testibus non recipiendis*, ed. Migne col. 108–110.

304 Sermo II, 59: *De periurio*. Ysidori, ed. McCune 289: *Cauendum est igitur omnimodis iuramentum, nec utendum eum nisi in sola necessitate. Non est contra Dei praeceptum iurare, sed dum in consuetudinem uertitur, periurii crimen incurritur. Numquam ergo iurat qui periurare timet. Plerumque sine iuramento loqui disponimus, sed per incredulitatem aliquorum iurare compellimur. Talique necessitate*

Nach diesen Argumenten folgen mehrere Bibelpassagen, die sich gegen das falsche Zeugnisgeben und gegen den Eidbruch wenden.³⁰⁵ Bei einem dieser Bibelzitate wurde eine bemerkenswerte Änderung vorgenommen. So wurde nämlich Vers 5, 22 des Buches der Sprüche: „Der Frevler verfängt sich in der eigenen Schuld, die Stricke seiner Sünde halten ihn fest“ auf jenen umgemünzt, der einen Eid leistet: „Der Eid eines Mannes packt ihn, und falsche Eide binden ihn wie Stricke.“³⁰⁶ In diesem Fall ist der promissorische Eid angesprochen, wie er im Zuge des Inquisitionsverfahrens zum Einsatz kam.³⁰⁷

Es ist durchaus vorstellbar, dass der *Sermo De peiurio* oder Teile davon im Zusammenhang mit öffentlichen Gerichtsverhandlungen vom Vorsitzenden vorgetragen wurden, um den Anwesenden die Folgen eines Eidbruchs vor Augen zu führen. Hinweise dafür, dass diejenigen, die einen Eid leisten sollten, auf die Wahrheit geschworen wurden, gibt das Verhandlungsprotokoll vom 14. August 802, das als Musterbeispiel für Arn's Vorgehensweise bei Gerichtsprozessen angesehen werden kann.³⁰⁸

Der Bericht gibt zunächst die Namen der mit dem Fall betrauten *missi* wieder, in diesem Fall eben der Salzburger Erzbischof Arn, Bischof Adalwin von Regensburg und der *iudex* Orendil. Dann tritt der Kläger, Lantfrid, der *advocatus* des Freisinger Bischofs, vor und beschuldigt Reginpehrt, den Sohn des Scatto, sich einige Besitzungen des Klosters Scharnitz widerrechtlich angeeignet zu haben. Der Beklagte verweist allerdings auf seine Erbensprüche, die er zu verteidigen beabsichtigt: Reginpehrt „stand auf und versuchte, die Besitzungen für sich zu behalten,“ berichtet die Traditionsnotiz.³⁰⁹ Nun wurde ein Inquisitionsverfahren in Gang gesetzt, das im vorliegenden Fall folgendermaßen formuliert wurde:

Dann riefen die oben erwähnten *missi dominici*, der Erzbischof Arn, sowie der Bischof Adaluuinus und der Richter Orendil, dieselben Menschen, die das bezeugt hatten, in die Mitte und erinnerten sie, dass sie, wegen des Treueeids, den sie dem großen Kaiser Karl im selben Jahr abgelegt hatten, gänzlich und ohne jeglichen Betrug oder jegliche Schlaueit öffentlich berichten sollten, was sie über jenen Fall wissen, die ganze Wahrheit verkündend.³¹⁰

consuetudinem iurandi adquirimus. Grauitur autem delinquant qui sibi solo loquentes iurare compellunt. Quacumque arte uerborum quis iuret, Deus tamen, qui conscientiae testis est, ita hoc accipit sicut ille cui iuratur intellegit.

305 Lev 19, 12; Ex 20, 7; Ier 17, 10; Mt 5, 34; Mt 5, 37; Eccli 23, 12; Prov 5, 22; I Ioh 4, 8; 4, 16; I Tim 6, 9; Eccli 1, 13; Eccli 18, 22.

306 *Sermo II*, 59: De periurio, ed. McCune 290: *Et iterum: Iuramenta hominis capiunt eum, et quasi funibus ita periuriis conligatur ...* Siehe dazu McCune, *Sermons on the virtues and vices* 267.

307 Vgl. etwa TF 251 a, ed. Bitterauf 226 f., wo ausdrücklich davon die Rede ist, dass die namentlich genannten Zeugen einen Eid geschworen haben, dass sie die Wahrheit sagen müssen. Vgl. Brunner, *Zeugen- und Inquisitionsbeweis* 232. Vgl. auch TF 327 und 401a, ed. Bitterauf 280 und 345.

308 Siehe dazu Brown, *Unjust Seizure* 108–112. Vgl. Jahn, *Ducatus* 441–445.

309 TF 186, ed. Bitterauf 178 f. Vgl. auch Esders/Mierau, *Die bairischen Eliten* 309.

310 TF 186, ed. Bitterauf 178 f.: *Tunc praedicti missi dominici Arn archiepiscopus et Adaluuinus episcopus atque Orendil iudex ipsos homines qui hoc testificaverunt in medium vocaverunt et per sa-*

Die Männer traten vor und bezeugten durch den Treueid, den sie im selben Jahr dem Kaiser geleistet hatten, dass sie *absque ulla fraude vel ingenio* die Wahrheit sagen würden.

Es ist durchaus vorstellbar, dass Arn sie in diesem Zusammenhang noch daran erinnerte, von Bosheit und Täuschung abzusehen. Über dieses Thema ist in der Salzburger Sammlung ein ganzer Text kompiliert worden. Der Isidor zugeschriebene Sermo mit dem Titel *De fraude cavenda* setzt sich eigentlich mit den Gefahren des Betrugs auseinander, denen man durch mildtätige Gaben an die Armen begegnen könne. Dann spielt der Kompilator aber auf das Thema der Habsucht an, indem er fragt:

Sag mal Betrüger, sag mal Frevler, sag mal Geiziger, sag mal Gieriger, was hast du mit deinem Betrug gewonnen? Vielleicht Gold? Schau, du hast Gold gewonnen und den Schatz des Glaubens verloren. Wenn du nämlich am Markt einen käuflichen Glauben gefunden, wenn du dich zu Gott hingezogen gefühlt hättest, hättest du ihn möglicher Weise für einen hohen Preis gekauft? Also, da Gott dir den Glauben kostenlos geschenkt hat, warum fürchtest du nicht, ihn zu verlieren, wenn Gott will, dass du ihn besitzt? ³¹¹

Da der Sermo im Block jener Texte überliefert ist, die sich mit dem Recht und der Rechtspraxis auseinandersetzen, richtete er sich offenbar an jene Streitpartei oder an jene Zeugen und Eidhelfer, die sich durch eine falsche Klage, einen Meineid oder eine falschen Zeugenaussage einen Vorteil zu verschaffen trachteten. „Der aber einen Betrug verübt an seinem Nächsten, begibt sich rasch in die Gefahr des Todes“, bringt der Prediger die Aussage auf den Punkt. Dann weist er darauf hin, dass jener, der durch Betrug irgendeinen Vorteil erzielt, die Gerechtigkeit und den Glauben zerstöre, sowie Gottes Zorn und ewige Strafe ernte.³¹² An einer anderen Stelle werden der Glaube, die *caritas*, die Gerechtigkeit und die Furcht vor Gott als Tugenden, die ewige Glückseligkeit aber als Belohnung jener bezeichnet, die durch die Hinterlist Schaden nehmen würden.³¹³

cramentum fidelitatis quem domno Karolo magno imperatori ipso praesente anno iuraverunt adtestati sunt eos, ut omnimodis absque ulla fraude vel ingenio ita ut veracissime de ipsa causa scirent ita in palam adnuntiarent. Zum Wortlaut vgl. Capitulare missorum generale a. 802, c. 4, ed. Boretius 92: ... *et ut nemos fugitivos fiscales suos, qui se iniuste et cum fraudes liberas dicunt, celare neque abstrahere cum periurio vel alio inienio presumat.* Vgl. auch die Bestimmung des Concilium Moguntinense a. 813, c. 7, ed. Werminhoff 262, in der gewarnt wird, die Armen oder weniger Mächtigen *sub mala occasione vel malo ingenio* zu berauben.

311 Sermo II, 57: *De fraude cavenda.* Ysidori, ed. McCune 287 f.: *Dic fraudator, dic sceleste, dic auare, dic cupide, quid adquesisti per tuam fraudem? Forte aurum? Ecce aurum adquisisti et fidei thesaurum perdidisti. Nam si in mercato fidem inuenires uenalem, si ad Deum tenderes, forte magno pretio conparasses eam? Ergo cum tibi eam gratis dedit, quare non times perdere eam, cum Deus te uellit habere eam?* Die Vorlage zu diesem Text ist erneut Alkuin, *De virtutibus et vitiis* c. 19, ed. Migne 627–628.

312 Sermo II, 57, ed. McCune 288: *Nam qui fraudem facit proximo suo cito incidit in periculum mortis.*

313 Zur Arglistklausel vgl. Becher, Eid und Herrschaft 128–138.

Ein anderer Sermo mit dem Titel „De falsis testibus“ spricht den Gerichtskontext sogar direkt an. Wer ein falsches Zeugnis gegen seinen Nächsten abgibt, setzt der Text an, dessen Licht wird am Jüngsten Tag erlöschen.³¹⁴

Der lügende Zeuge gibt drei Personen preis: zunächst Gott, dessen Anwesenheit er nicht beachtet; danach den Richter, den er durch das Lügen hintergeht; schließlich den Unschuldigen, den er durch das falsche Zeugnis verletzt. ... Beide sind schuldig, jener, der die Wahrheit verbirgt und der, der die Unwahrheit spricht, weil der eine nicht nützlich sein will, und der andere Unheil anzurichten wünscht. Gesegnet ist aber der, dessen Zeugnis vor dem Angesicht Gottes gefällig ist.³¹⁵

Der Sermo schließt mit dem Vergleich des Armen mit jenem, der diesen unterdrückt. Während nämlich die *miseria temporalis* des Unterdrückten ein Ende finden würde und er danach ewige Belohnung erwarten dürfte, würden die Unterdrücker wegen ihrer Ungerechtigkeit die ewigen Flammen erwarten.³¹⁶

Es ist durchaus vorstellbar, dass solche und ähnliche mahnende Worte den Schwurleistenden von den anwesenden Geistlichen in Erinnerung gerufen wurden, wenn nicht sogar von demjenigen, der die Gerichtsverhandlung leitete.³¹⁷ Im Capitulare de iustitiis faciendis wird anlässlich einer erneuten Vereidigung auf den Kaiser von den *missi* sogar ausdrücklich verlangt, dass sie den Männern die Natur dieser Verpflichtung erläutern sollen.³¹⁸ Solche Mahnungen erzeugten ohne Zweifel Druck auf jene, die einen Eid ablegen mussten, vor allem, wenn sich die Aussage gegen die Gemeinschaft richtete, aus der der Zeuge stammte.

In manchen Fällen ist es auch wirklich dokumentiert, dass ein Zeuge unter Eid gegen einen Verwandten aussagte. Ein Verfahren, in dem ein bayerischer *nobilis* gleich an erster Stelle gegen seinen eigenen Bruder vortrug, ist von den Beteiligten als außerordentlich empfunden worden. Der Schreiber betont nämlich, die Zeugen hätten nach der Vereidigung *una voce* den umstrittenen Besitz Freising zugesprochen. Später

³¹⁴ Vgl. dazu Alkuin, De virtutibus et vitiis 21, ed. Migne col. 629.

³¹⁵ Sermo II, 58: De falsis testibus, ed. McCune 288 f.: *Falsidicus testis tribus est personis obnoxius: primum Deo, cuius praesentiam contemnit; deinde iudici, quem mentiendo fallit; postremo innocenti, quem falso testimonio laedit ... Vterque reus est, et qui ueritatem occultat et qui mendacium dicit: quia et ille prodesse non uult, et iste nocere desiderat. Beatus cuius testimonium in conspectus Dei probabile inuenietur*. Vgl. dazu Alkuin, De virtutibus et vitiis 21, ed. Migne 629–630.

³¹⁶ Sermo II, 58: De falsis testibus 2, ed. McCune 289: *Magis dolendi sunt qui opprimunt pauperes, quam qui patiuntur iniuriam. Illi enim qui opprimuntur, temporalem miseriam cito finiunt: illi uero qui opprimunt eos per iniustitiam, aeternis flammis deputantur. In illa itaque aeterna retributione semper boni felices erunt, et mali semper miseri erunt. Quibus bene sit in hoc saeculo, contentant maxime ne bona perdant perpetua: et qui molestias patiuntur, fortiter eas sufferant, ut aeternam beatitudinem digni inueniantur*.

³¹⁷ Vgl. etwa TF 327, ed. Bitterauf 279 f. Der comes Engilhartus hörte sich zunächst die Ansprüche der Streitparteien auf eine Kirche an. *Tunc demandavit Engilhartus comes, quod illi nobiles viri iurassent ad veritatem dicendam*.

³¹⁸ Capitulare de iustitiis faciendis 13, ed. Boretius 177: 13. *Ut missi nostri populum nostrum iterum nobis fidelitatem promittere faciant secundum consuetudinem iam dudum ordinatam; et ipsi aperiant et interpretentur illis hominibus, qualiter ipsum sacramentum et fidelitatem erga nos servare debeant*.

erwähnt er, es sei auf Basis der Lex Baiwariorum entschieden worden und schließlich berichtet der Schreiber, dass am Ende „das gesamte Volk *una voce* laut verkündete, dass hier Recht geschehen wäre.“³¹⁹ Ob der Betroffene tatsächlich geschützt war, ist fraglich. Im Zuge der Gesetzgebung von 802 wurden jedenfalls Übergriffe auf jene, die für den Fiskus aussagten, strengstens untersagt.³²⁰

Mit dem Inquisitionsverfahren durch die *missi* rückte die Wahrhaftigkeit eines Sachverhalts in den Vordergrund. Das war für viele Beteiligte neu und musste dementsprechend erst nachhaltig im Bewusstsein verankert werden. Aus diesem Grund wurde das Thema der Bestechlichkeit und des Meineides in Predigten aufgenommen und moralisch verurteilt. Die Unruhe im sozialen Raum, die durch die Installation solcher Verfahrenswege provoziert wurden, förderten zugleich eine erhöhte Achtsamkeit gegenüber den von den *missi* vermittelten moralischen Leitlinien, und stärkten damit auch die Bindung zum Kaiser.

6.6 *Pax et concordia*

Eines der bedeutendsten Elemente in der karolingischen Staatssprache um 800 stellt die Aufforderung zu Frieden und Eintracht – *pax et concordia* – dar.³²¹ Seit der Admonitio generalis findet sich das Begriffspaar in allen bedeutsamen Kapitularientexten und Synodalbeschlüssen, wie im großen programmatischen Kapitular von 802, bei dessen Erstellung Arn von Salzburg sehr wahrscheinlich mitgewirkt hat, im Capitulare missorum item specialia von 806 (?), den Teilsynoden von 813 bis hin zu den Synoden von Mainz von 847 und 852.³²² Manchmal wurden die Begriffe mit *unitas*, *unanimitas*, *iustitia* oder *caritas* ergänzt oder durch sie ersetzt. Diese Formel forderte im Allgemeinen die Eintracht des gesamten *populus* vom Bischof bis zu den *personae minores* – im Besonderen ordneten einige Kapitularien damit aber auch das nicht immer konfliktfreie Verhältnis zwischen Grafen und Bischöfen an.

319 TF 466, ed. Bitterauf 399f. Vgl. Brown, Unjust Seizure 147f., mit dem Kontext. Vgl. auch Karl, Kroeschell, Rechtsfindung: Die mittelalterlichen Grundlagen einer modernen Vorstellung, in: Festschrift für Hermann Heimpel 3, ed. von den Mitarbeitern des Max-Planck-Instituts für Geschichte (Göttingen 1972) 498–517, hier 513.

320 Capitulare missorum generale a. 802, c. 31, ed. Boretius 97.

321 Siehe dazu auch Steffen Patzold, „Einheit“ versus „Fraktionierung“. Zur symbolischen und institutionellen Integration des Frankenreichs im 8./9. Jahrhundert, in: Visions of Community in the post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100, ed. Walter Pohl/Richard Payne/Clemens Gantner (Farnham/Burlington 2012) 375–390, hier 379–381. Schon in der Spätantike erscheint das Begriffspaar *pax et concordia* in einem imperialen Rahmen.

322 Admonitio generalis 61, ed. Glatthaar 210; Capitulare missorum generale 14 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 91–99, hier 94. Es ist ganz deutlich, dass Arn hier ein in den höchsten fränkischen Kreisen propagiertes diskursives Element aufgegriffen hat, nicht nur um Recht zu sprechen, sondern auch, um die Hierarchie zwischen der fränkischen Zentralmacht und diversen bayerischen Gruppen zu festigen.

Dass Friede sei und Eintracht und Einmütigkeit im gesamten christlichen Volk zwischen Bischöfen, Äbten, Grafen, Richtern und allen überall, ob hohen oder niederen Personen ...³²³

Unter den schwer zu kontrollierenden Sachsen war es aber zunächst notwendig, dass die Grafen untereinander Frieden hielten, weshalb diese in der *Capitulatio de partibus Saxoniae* ausdrücklich zu *pax et concordia* aufgefordert wurden: „Und wenn unter Umständen Streit zwischen ihnen ausbricht, sollen sie sich auf unseren Beistand und unsere Entscheidung verlassen.“³²⁴

Die Aufforderung zu Liebe und Eintracht wurde besonders eindringlich im Jahr 802 im Großen programmatischen Kapitular erhoben, in dem Karl seine Herrschaft auf eine neue rechtliche Grundlage stellte.³²⁵ Denn im Sinn von *pax et concordia* wurde nun auch die private Rache verboten, und die Kontrahenten wurden verpflichtet, ihren Streit vor dem Herrscher selbst oder vor seinen Beauftragten, zu schlichten.³²⁶

Im Geist von Frieden und Eintracht wurde auch die *Divisio regnorum* im Jahr 806 verfasst. „Die Folgeordnung in Herrschaft und Erbe diene der *pax constituenda et conservanda inter filios* und sei durch *constitutiones conservandae pacis* garantiert“, versichert der Text. Den Söhnen Karls des Großen wurde gleichzeitig *pacem atque caritatem cum fratre* verordnet.³²⁷

Um 800 fand die Aufforderung zu *pax et concordia* dementsprechend auch in offiziellen Darstellungen früher kaiserlicher Handlungen ihre Anwendung. So be-

³²³ Admonitio generalis 61, ed. Glatthaar 211.

³²⁴ *Capitulatio de partibus Saxoniae* c. 29, ed. Boretius 70.

³²⁵ *Capitulare generale* 14, ed. Boretius 94: *Ut episcopi, abbates adque abbatissae comitesque unanimes invicem sint, consentientes legem ad iudicium iustum terminandum cum omni caritate et concordia pacis ...* Vgl. Josef Semmler, Eine Herrschaftsmaxime im Wandel: Pax und concordia im karolingischen Frankenreich, in: *Frieden in Geschichte und Gegenwart*, ed. Historisches Seminar der Universität Düsseldorf (Kultur und Erkenntnis 1, Düsseldorf 1985) 24–34, hier 25.

³²⁶ *Capitulare missorum generale* a. 802, c. 32, ed. Boretius 97: *Homicidia, pro quibus multitudo perit populi christiani, omni contextatione deserere ac vetare mandamus. ... sed saevissima districtione vindicare vellimus qui malum homicidii ausus fuerit perpetrare. Tamen ne etiam peccatum ad crescat, ut inimicitia maxima inter christianos non fiat, ubi suadentes diabulo homicidia contingant, statim reus ad suam emendationem recurat, totaque celeritate perpetratum malum ad propinquos extincti digna compositionem emendent. Et hoc firmiter banniamus, ut parentes interfecti nequaquam inimitia super commissum malum adaugere audeant, neque pacem fieri petenti denegare, sed datam fidem paratam compositionem recipere et pacem perpetuam reddere, reum autem nulla moram compositionis facere. ... Qui autem digna emendationem facere contemserit, hereditatem privetur usque ad iudicium nostrum.*

³²⁷ Semmler, Herrschaftsmaxime 25. Vgl. *Divisio regnorum*, Prologus (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 126–130, hier 127. Helmut Beumann, *Unitas ecclesiae – unitas imperii – unitas regni*. Von der imperialen Reichseinheitsidee zur Einheit der Regna, in: *Nascita dell'Europa ed Europa Carolingia: Un'equazione da verificare* 2 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo 27, Spoleto 1981) 531–571, hier 535. Ich danke Matthias Tischler für den Hinweis auf diese Passage. Vgl. auch Matthias Tischler, Die ‚Divisio regnorum‘ von 806 zwischen handschriftlicher Überlieferung und historiographischer Rezeption, in: *Herrscher- und Fürstentestamente im westeuropäischen Mittelalter*, ed. Brigitte Kasten (Norm und Struktur 29, Köln/Weimar/Wien 2008) 193–258, mit der Neuedition des Textes.

richten die Lorsch Annalen, Kaiser Karl habe 801 die römischen Missstände beendet und *pax et concordia* wiederhergestellt (*revocare*).³²⁸ Schon zwei Jahre davor, als Arn Leo III. nach Rom zurückgeführt hatte und über die Aufständischen richtete, wandte sich Alkuin an den Salzburger und forderte ihn auf, diese zur *concordia pacis* zurückzurufen, „damit das Volk dem Leiter, und die Herde dem Hirten, und die Söhne dem eigenen Vater gehorchen, und der Vater sei den Söhnen vorgesetzt in Frieden und Sanftmut, dass in allen die Eintracht der Liebe sei ...“³²⁹

Am 14. Juni 811 beendete der Kaiser in Aachen einen Streit zwischen Erzbischof Arn von Salzburg und dem Patriarchen Ursus von Aquileia über die Zugehörigkeit der *provincia Karantana*, indem er die Drau als Grenze zwischen den beiden Diözesen festlegte. In der Urkunde heißt es, der Kaiser habe die beiden Streitparteien, nachdem er ihre unterschiedlichen Standpunkte gehört hatte, zu *caritas et concordia* zurückgerufen.³³⁰

Im Capitulare ecclesiasticum von 805/813 fordert der Kaiser selbst jeden einzelnen Amtsträger auf, den Frieden zu wahren: „Frieden und Eintracht befahl er den Bischöfen und Äbten, den Grafen und Richtern, allen mächtigen und weniger mächtigen Personen zu wahren.“³³¹ Ganz ähnliche Worte werden im Capitulare generale wiederholt.³³² Ob diese, wie Johannes Fried betont, im „Lichte der Anti-Haß-Kampagne“ von 813 anzusiedeln sind, oder wie Michael Glatthaar vermutet, ins Jahr 806, ist in diesem Zusammenhang nicht weiter wichtig.³³³ Bedeutsam ist die beabsichtigte Wirkung auf die Reichspolitik.

Sogar rückwirkend wurde das Begriffspaar mit politischen Ereignissen verbunden. Nach der nach dem Tod Karls verfassten E-Rezension der Reichsannalen soll im Jahr 787 der Papst durch seine *admonitio* und Intervention versucht haben, zwischen Karl dem Großen und Tassilo III. Friede und Eintracht zu stiften.³³⁴ Offenkundig diente

³²⁸ Annales Laureshamenses a. 801, ed. Pertz 38. Vgl. Chronicon Moissiacense a. 801, ed. Pertz 305; siehe auch ibidem, a. 807, ed. Pertz 308.

³²⁹ Alkuin, Epistola 186, ed. Dümmler 313: ... *revocans eos ad sanctae pacis concordiam, ut populus rectori, et grex pastori, et filii proprio oboediant patri, et pater filiis praesit in pace et mansuetudine, ut in omnibus una sit caritatis concordia, ...*

³³⁰ D. Kar. I. 211, ed. Mühlbacher 282: ... *ut in unam eos caritatem et concordiam revocaremus* ... mit einer ähnlich lautenden Wiederholung auf S. 283.

³³¹ Capitulare ecclesiasticum Caroli magni 805/813 c.2 (ed. Hubert Mordek/Gerhard Schmitz, Neue Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: Deutsches Archiv 43, 1987) 361–439, hier 396–400, bes. 199 f. Siehe Johannes Fried, Elite und Ideologie oder Die Nachfolgeordnung Karls des Großen vom Jahre 813, in: La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (début IXe siècle aux environs de 920), ed. Régine Le Jan (Villeneuve d'Ascq, 1998) 71–109, hier 72 f. Vgl. auch Rudolf Pokorný, Eine Brief-Instruktion aus dem Hofkreis Karls des Großen an einen geistlichen Missus, in: Deutsches Archiv 52 (1996) 57–83, hier 78 f.

³³² Capitulare generale Caroli magni (813) c. 1, ed. Mordek/Schmitz, bes. 414.

³³³ Fried, Elite und Ideologie 78. Vgl. Glatthaar (ed.), Die Admonitio generalis Karls des Großen, Einleitung 130–135, für eine Datierung ins Jahr 806.

³³⁴ Annales qui dicuntur Einhardi a. 787 (ed. Friedrich Kurze, MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum [6], Hannover 1895) 77: *Nec pontifex precibus eius censuit abnuendum, sed quanta potuit*

dieses Begriffspaar als diskursives Element, das den sozialen Zusammenhalt des Reiches fördern sollte. Insofern fand es in den offiziellen Reichsannalen ebenso Verwendung wie in den Kapitularien, auf Synoden und Versammlungen.

In Bayern selbst wurde das Motiv der Eintracht zunächst von der Synode in Reisbach im Jahr 800 aufgenommen, und das gleich an prominenter erster Stelle: *De unitate et concordia sacerdotum Christi et populi Christiani*. In den Capitula Bavarica vom Beginn des 9. Jahrhunderts wird ebenfalls *concordia* zwischen den *sacerdotes* und den ihnen untergeordneten Laien eingefordert.³³⁵ Ungefähr zur selben Zeit (zwischen 806 und 813) verlas Arn von Salzburg vor dem versammelten bayerischen Episkopat ein Kapitular, das das Thema von Eintracht und Frieden ausgiebig behandelte.³³⁶ Der Aufruf zu Frieden und Eintracht fand aber auch Eingang in die Predigten der Sermones-Sammlung. Im Vorfeld zur Fastenzeit wurde dem bayerischen Publikum *pax et concordia* ebenso ans Herz gelegt,³³⁷ wie in einer Predigt zur Auferstehung. Im letzteren Fall wird die Gemeinschaft der Apostel, die sich hinter verschlossenen Türen versammelt hat, als Vorbild für die Gläubigen interpretiert, die untrennbar *in una fide in una pace et concordia in unaque spe et caritate* bleiben sollten.³³⁸

Besondere Aufmerksamkeit muss aber dem Kapitel der Synode von Mainz 813 zukommen, das sich mit diesem Thema befasste. Der Beschluss *De pace et concordia et unanimitate* wurde von Arn als einem der Vorsitzenden und dem anwesenden bayerischen Episkopat mitgetragen. Anklänge an diese spezifische Bestimmung des Konzils von 813 finden sich in einem als *De pace et concordia* bezeichneten Sermo der Salzburger Sammlung. Beide Texte bringen den Aufruf zu Frieden und Eintracht mit dem Hinweis auf den Glauben an einen Gott Vater, an eine Mutter Kirche, einen Glauben und eine Taufe in Verbindung.³³⁹ Der Sermo in der Salzburger Sammlung könnte unterschiedlichen Anlässen gedient haben. Tatsächlich musste sich dieses große ideologische Konzept ja in der Praxis, vor allem im lokalen Kontext bewähren. Einige Beispiele aus den Freisinger Traditionen verdeutlichen, dass der Salzburger

instantia apud regem intercedere curavit, ut inter eos pax et concordia ex suae apostolicae auctoritatis ammonitione atque interventione proveniret.

335 Capitula Bavarica 1, ed. Pokorny 194.

336 Kapitularexzerpt (ed. Herbert Schneider, Karolingische Kapitularien und ihre bischöfliche Vermittlung. Unbekannte Texte aus dem Vaticanus latinus 7701, in: Deutsches Archiv 63, 2, 2007) 493 – 496, hier 495 f.

337 Sermo 24: *De adventu quadragesimae et observatione ieiunii*, ed. McCune 15: *Ieiunium sanctificare est alia quoque bona opera addere, in castitate uitae, in morum sanctitate, in patientia et mansuetudine, in pace et concordia uera, in humilitate, in uigiliis et orationibus sanctis, in continentia omnium uitiorum, in sobrietate et modestia cibi et potus, ut de ieiunio nostro paupers laetantur, ita ut quod nobis abstrahimus de cibo uel potu inde pauperes reficiantur.*

338 Sermo II, 2: *Quod vicibus post resurrectionem discipulis suis dominus apparuit*, München, BSB, Clm 14418, fol. 5rv; vgl. Beda venerabilis, Homilia II, 8, ed. Hurst 233 – 238.

339 Concilium Moguntinense 5, ed. Werminghoff 261. Vgl. dazu Sermo II, 60: siehe dazu die Einleitung.

Erzbischof das Schlagwort *pax et concordia* schon früh bei Verhandlungen genutzt und dabei vielleicht auch schon den gleichnamigen Sermo verwendet hatte.

Am 13. Januar 804 setzte Arn in der Pfalz Aibling bei einer längeren Debatte zwischen dem Freisinger Bischof Atto und Abt Liutfrid von Chiemsee über die Rechte über mehrere Kirchen nämlich einen Kompromiss durch, mit dem sich die Freisinger zufrieden geben mussten, obwohl sie offenbar noch weitere Untersuchungen in dieser Angelegenheit gefordert hatten.³⁴⁰ Die Freisinger Tradition, also der Bericht über den Gerichtsbeschluss selbst, wurde von Arns persönlichem Schreiber, Bertharius, verfasst, gibt also die Perspektive des Erzbischofs wieder und musste von den Streitparteien archiviert werden – so war der Schiedsspruch zumindest kurzfristig bindend. Diesem Protokoll zufolge leitete Arn die Untersuchungen und erarbeitete auf deren Basis einen Kompromissvorschlag, der von beiden Parteien einmütig angenommen wurde – die Tradition spricht von einer gütlichen Einigung, einer *concordia*. Sie berichtet, dass Erzbischof Arn gemeinsam mit dem Grafen Erchanbald und den beiden *iudices* Otperht und Albrich in Aibling zu Gericht saß. Dort erschien der Freisinger *archipresbyter* Ellanod und klagte im Auftrag Bischof Hittos von Freising Abt Liutfrid von Chiemsee an, dass der Chiemseer zu Unrecht eine *parrochia* mit sechs Kirchen in seinem Besitz hielte. Der Abt wies diese Vorwürfe zurück. Daraufhin begannen Arn und die beiden Richter den Fall zu untersuchen (*inquirere*). Sie fanden heraus, dass sich „ein fremder irischer Bischof „namens Dobdagrecus“ (*Tuti Grecus advena episcopus Scottus*) die erwähnten Kirchen tatsächlich zu Unrecht angeeignet hatte. Soweit folgte der Bericht dem von Arn in Bayern etablierten Formular, das im Folgenden nicht weiter berücksichtigt wurde. Denn nun einigten sich die Streitparteien auf eine Übereinkunft in Anwesenheit Arns auf folgende Weise: Chiemsee behielt vier der strittigen Kirchen und den an diese Kirchen zu entrichtenden Zehnten. Zwei Kirchen musste der Abt aber zurückgeben.

Obwohl, wie Warren Brown bemerkt, in diesem Bericht die Rolle des Salzburger Erzbischofs abgeschwächt wird, scheint dieser doch aktiv auf den Freisinger Bischof eingewirkt zu haben. Das Instrument dazu war offenbar eine Mahnrede, die die Kontrahenten zu einem Kompromiss bewegte.³⁴¹ Die Freisinger Tradition schließt zudem mit der Aufforderung: „Lasst Frieden und unerschütterliche Eintracht (*pax et*

³⁴⁰ TF 193a, ed. Bitterauf 182–185. Vgl. dazu Joachim Jahn, Virgil, Ardeo und Cozroh. Verfassungsgeschichtliche Beobachtungen an bairischen Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 130 (1990) 201–291, hier 259 f.; siehe vor allem Brown, Unjust Seizure 113–117. Jüngst auch Mayr, Bemerkungen 18–24. Man beachte die Anwesenheit eines *cappellanus Pippini* in Aibling, die vom Interesse des Königs von Italien in diesem Raum zeugt.

³⁴¹ TF 193a, ed. Bitterauf 183: *Tunc de utraque parte secundum eorum rogitu et deprecatione convenientiam fecerunt tali ordine coram Arnone pontifice ...*

concordia inconvulsa) zwischen ihnen in Zukunft sein, ohne irgendeinen Konflikt oder Streit“.³⁴²

Mit der Mahnung zu *pax et concordia* schwor der Text die Streitparteien auf eine Formel ein, die gerade im großen programmatischen Kapitular von 802 ausdrücklich in den Gerichtskontext eingebunden worden war.³⁴³ Wie ungewöhnlich sie aber in diesem Zusammenhang wohl gewesen sein dürfte, zeigt die alternative Version der Verhandlungen, die in Freising propagiert wurde. Die Freisinger Version des Gerichtstages von Aibling im Jänner 804, die allerdings nur bei Conradus sacrista um 1200 überliefert wird, bietet nämlich einen gänzlich anderen Verhandlungsverlauf dieser Begegnung als das Protokoll, das von Arns Schreiber Bertharius angefertigt worden war.³⁴⁴ Darin wurde nicht nur der Gerichtsbeschluss Arns selbst zugunsten Freisings geändert, sondern auch der Ablauf der Verhandlungen anders beschrieben. Dies war auch bei durchaus üblichen Manipulationen von Urkunden bzw. Traditionsnotizen eine doch recht ungewöhnliche Vorgangsweise. Nichts findet sich in diesem neuen Text von *pax et concordia*, die zwischen den Streitparteien hergestellt worden waren, keine Spur auch von einem Kompromiss oder von der herausragenden Rolle Arns als Schiedsrichter. Stattdessen wird erwähnt, dass „alte und vertrauensvolle Männer, welche die Angelegenheit gut kannten“, auf Reliquien geschworen und damit die Rechtssache zugunsten Freisings entschieden hätten.³⁴⁵ Offenbar war es dem unbekannten Verfasser dieser Notiz ein Anliegen, neben den inhaltlichen Änderungen des Gerichtsbeschlusses die Art und Weise, wie es zu diesem Entschluss gekommen war, zu ändern: An die Stelle entscheidender Mahnworte durch den vorsitzenden Erzbischof trat die Eidleistung einer illustren Zeugenschar auf heilige Reliquien. Diese Vorgangsweise schien dem Freisinger Schreiber offenbar vertrauter und nachhaltiger gewesen zu sein als Arns außergewöhnliche Intervention.

Kaum ein halbes Jahr nach den Verhandlungen zwischen Chiemsee und Freising erließ der Erzbischof in einem Streitfall zwischen Tegernsee und Freising einen weiteren Schiedsspruch.

Zu einem nicht überlieferten Zeitpunkt sollte demnach Bischof Atto von Freising bei einer Versammlung in Regensburg den Tegernseer Abt Adalbert und dessen *vicarius* Zacho angeklagt haben, dass sie sich verschiedene Besitzungen, die dem

342 TF 193a, ed. Bitterauf 182–185, hier 184: ... *et sit inter eos pax et concordia inconvulsa in postmodum absque lite et contentione*. Vgl. TF 183, ed. Bitterauf 174: ... *et sit inter eos in postmodum de hac re definita et inconvulsa causatio*. Zu diesem Fall siehe Jahn, Virgil, Arbeo und Cozroh 264 f.

343 Capitulare missorum generale 14, ed. Boretius 94: *Ut episcopi, abbates adque abbatissae comiteque unanimi invicem sint, consentientes legem ad iudicium iustum terminandum cum omni caritate et concordia pacis, et ut fideliter vivant secundum voluntate Dei, ut semper ubique et propter illos iustum iudicium ibique perficiantur*.

344 TF 193b, ed. Bitterauf 183–185; zur Überlieferung vgl. Bitterauf, Die Traditionen des Hochstifts Freising XXII etc.; dass zwei Versionen aber auch schon zeitgenössisch vorgelegen sind, zeigen TF 184a und b, ed. Bitterauf 175–178.

345 TF 193b, ed. Bitterauf 184. Zur „Glaubwürdigkeit“ der Traditionsnotizen vgl. Brown, Unjust Seizure 111, Anm. 52, mit dem Hinweis auf weitere Literatur.

Freisinger Bistum gehörten, zu Unrecht angeeignet hätten. Die Tegernseer hätten daraufhin versprochen, die umstrittenen Besitzungen zurückzugeben, was dann aber nicht geschah. Nachdem aber Maginhard das Amt des Abtes übernommen hatte, einigte er sich mit Bischof Atto darauf, den Streit im Rahmen eines *publicum placitum* beizulegen. Das hochrangige Treffen trat zur Feier der Translation des Heiligen Quirinus in Tegernsee zusammen.³⁴⁶ Dementsprechend listet die Traditionsnotiz die Namen der anwesenden Würdenträger auf, die vom Salzburger Erzbischof angeführt werden. Danach werden die Anliegen der beiden Streitparteien formuliert. Es handelte sich um Taufkirchen, die Freising zu Unrecht entzogen worden seien, behauptete Bischof Atto. Nach der Anhörung erfolgte nun aber kein Inquisitionsverfahren, sondern Arn wandte sich in direkter Rede an den Abt von Tegernsee und drohte ihm mit Zeugenladungen und einem formalen Urteil, wenn er sich nicht auf einen Kompromiss einlassen wollte. Daraufhin, so berichtet die Notiz weiter, „traten die Parteien wieder unter sich zusammen und verhandelten, wie sie die Eintracht des Friedens, *concordia pacis*, wiederherstellen (*revocare*) könnten.“³⁴⁷ Mehr noch als ein halbes Jahr zuvor in Aibling konnte der Erzbischof auch in Tegernsee die Streitparteien durch sein energisches Auftreten zu einem Kompromiss zwingen, bevor überhaupt erst das Inquisitionsverfahren eingeleitet wurde. In beiden Fällen wurden die Beteiligten (zumindest dem überlieferten Protokoll zufolge) aufgefordert, *pax et concordia* wiederherzustellen.

Ein wesentlicher Aspekt von Arns Wirken als Königsbote beruhte darauf, dass er im Rahmen der Gerichtsverfahren sein eigenes Formular durchsetzen konnte, das seine Schreiber nutzten. Unter den *Formulae Salicae Lindenbrogianae* findet sich tatsächlich auch einmal das Motiv *ad pacis concordiam vel unanimatum revocare*.³⁴⁸ Trotz dieses bewussten Rückgriffs auf ein Formular hat Warren Brown mit Recht darauf hingewiesen, dass der Salzburger Erzbischof gerade in den beiden erwähnten Streitfällen so spontan handelte, dass seine Schreiber die *Formulae* ändern und alternativ anordnen mussten, um dem Ereignisverlauf gerecht zu werden.³⁴⁹ In Texten, die mit Arn in Verbindung gebracht werden können, taucht diese Formulierung zudem immer wieder auf.

Der Ablauf der Verhandlung in Tegernsee spricht also durchaus dafür, dass der Erzbischof als Vorsitzender des Gerichtsverfahrens die Streitparteien nach der An-

³⁴⁶ TF 197, ed. Bitterauf 187 – 190. Vgl. die Pönformel S. 190, in der ungewohnt scharf von *rebelles ... contra ipsum pontificum vel contra canonicam institutionem* die Rede ist. Vgl. Zeddies, Bonifatius und zwei nützliche Rebellen 217, Anm. 2.

³⁴⁷ TF 197, ed. Bitterauf 187 – 190. Zum weiteren Verlauf dieses Prozesses vgl. Brown, Unjust Seizure 117 – 119. Vgl. auch den Anklang der *concordia pacis* an das Capitulare *missorum generale* 14, ed. Boretius 94, in dem ja ausdrücklich zwischen Bischöfen, Äbten, Äbtissinnen und *comites* in Gerichtsangelegenheiten Konsens abverlangt wird.

³⁴⁸ *Formulae Salicae Lindenbrogianae* 16 (ed. Karl Zeumer, MGH Leges 5, *Formulae Merowingici et Karolini aevi*, Hannover 1886) 265 – 282, hier 277.

³⁴⁹ Brown, Unjust Seizure 113.

hörung ihrer Standpunkte vor den Anwesenden in einer Rede zu *pax et concordia* ermahnte. Dazu stand ihm der gleichlautende Text in der bayerischen Sermones-Sammlung zur Verfügung – eine Abhandlung, die das Thema der Liebe und Eintracht auf vielfache Weise in einer Abfolge von mehreren Bibelstellen variiert und dabei auch Motive anspricht, die im Fall von Besitzstreitigkeiten verwendet werden konnten.³⁵⁰ Gerade diese einfachen Schlagworte – kombiniert mit den einprägsamsten Bibelstellen zur Nächstenliebe – waren besonders geeignet, die beteiligten Streitparteien zu einem Konsens zu führen.

Der Sermo beginnt zunächst mit der Aufforderung, zu bedenken, dass nur jener wahrhaft glaubt, der dem Glauben an Gott auch Taten folgen lässt.³⁵¹ Dann weist er darauf hin, dass zuerst die Liebe zu Gott bestehen müsse, dann die Liebe zum Nächsten. Denn wer den Nächsten nicht wie sich selbst liebt, liebt auch Gott nicht. In der Reihe von rhetorischen Fragen, die um dieses Thema kreisen, finden sich auch jene, die auf das Kapitel der Synode von Mainz zurückgehen:

Wer ist unser Freund, wenn nicht der, der in der Einheit des Glaubens mit uns in der heiligen Kirche verbleibt? Er ist ein Sohn Gottes, so wie auch wir, er ist ein Bruder Christi, so wie auch wir, er hat einen Gott und einen Gott Vater, so wie auch wir, und eine Mutter Kirche, so wie auch wir, eine Taufe, so wie wir. Auf ein Erbe schaut er, auf das Himmelreich, so wie auch wir.³⁵²

Keinesfalls, so erläutert die Predigt dann weiter, liebt derjenige Gott, der den Bruder und seinen Nächsten hasst. Zudem sei aber vom Herrn auch noch gefordert worden, den Feind zu lieben. In Anbetracht dieser Forderung dürfe es aber niemand wagen, den Freund zu hassen.

Es sei das Werk des alten Feindes, „wenn wir für weltliche und flüchtige Dinge streiten, und uns dabei gegenseitig hassen, obwohl wir alles Irdische Christus geben sollten für unsere Brüder bis zu unserem Tod.“³⁵³ Mit demselben Bedürfnis, mit dem wir unseren größten Hunger und Durst zu stillen wünschen, sollen wir nach Gerechtigkeit für jeden verlangen, meint der Prediger weiter. Jene aber, die dem *diabolus*, *auctor discordiae* folgen und seinem Willen entsprechen, handeln gegen ihr Seelenheil, indem sie den Bruder und ihren Nächsten hassen. „Wir hingegen verlieren uns selbst wegen eines einzigen Feldes, wir machen uns Gott und seiner Gnade fremd“, meint er an einer anderen Stelle. Das Streiten um weltliche Dinge führe weg vom

³⁵⁰ Vgl. Sermo II, 60: De pace et concordia, ed. McCune 75–78.

³⁵¹ Der Text ist eindeutig auch von der Admonitio generalis beeinflusst, die wie der Sermo mit dem Hinweis auf das *mandatum Dei* beginnt.

³⁵² Vgl. Sermo II, 60: De pace et concordia, ed. McCune 75: *Quis est amicus noster nisi qui in unitate fidei nobiscum permanet in sancta ecclesia. Qui est filius Dei sicut et nos qui est frater Christi sicut et nos qui habet unum Deum et unum Deum patrem sicut et nos et unam matrem ecclesiam sicut et nos unum baptisma sicut et nos ad unam spectat hereditatem idem ad regnum caelorum sicut et nos.* Siehe dazu die Einleitung.

³⁵³ Sermo II, 60: De pace et concordia, ed. McCune 76. Vgl. Admonitio generalis 61, ed. Glatthaar 210, über die *fili diaboli*.

rechten Pfad.³⁵⁴ Dieses Argument ist während Besitzstreitigkeiten vor Gericht sicherlich schlagkräftig gewesen.

Die Auswirkungen eines Lebens in Uneinigkeit würden sich beim Jüngsten Gericht zeigen, argumentiert der Text weiter. Wer den Funken des Hasses gegen den Bruder und seinen Nächsten im Herzen trägt, sich aber Gott geneigt machen möchte, muss deshalb sicherlich zur Eintracht umkehren. Er möge zum Licht und Leben zurückkehren, sich ängstigen, dass er Sohn des Teufels genannt werde. Er möge durch Bekenntnis und Buße den Teufel, den Verführer und Verderber vertreiben, er möge Christus, sein Leben und ewiges Heil suchen.

Das sind Zeilen, die Abweichende oder bereits Abgewichene zur Besinnung rufen sollten. So werden sie noch einprägsamer wiederholt: „Er möge zum Frieden zurückkehren, die Falschheit ausspeien, nicht nur in Worten, sondern aus dem Herzen *puriter* den Hass entlassen.“ Niemand könne ein *sanctum sacrificium* Gott darbringen, wenn er dessen Sohn hasst und den Bruder Christi. Dies ist ein weiterer Anklang an die Bestimmung der *Admonitio generalis*, die sich mit *pax et concordia* auseinandersetzt und sich dabei auf Mt 5, 23 und 24 bezieht. Derselbe Gedanke wird auch einer weiteren Predigt der Salzburger Sammlung zu Grunde gelegt, die sich mit dem Thema im Kontext des Alten Testaments, im Zusammenhang mit der Frage des Opfers von Kain und Abel auseinandersetzt. In diesem Text wird betont, dass Gott, der *iudex iustitiae* und *auctor aequitatis*, Abels Opfer deswegen angenommen habe, weil Abel sein Opfer reinen Herzens dargebracht hatte.³⁵⁵

Zum erfolgreichen Abschluss schwieriger Verhandlungen bietet sich schließlich auch der Aufruf zu Frieden und Eintracht an, mit dem der Salzburger Sermo endet: „Bewahren wir zwischen uns Frieden und Eintracht und lieben wir uns gegenseitig, so dass wir Söhne Gottes und Brüder Christi sein können und seine Miterben im himmlischen Königreich.“³⁵⁶

Der Aufruf zu Frieden und Eintracht wurde vom Salzburger Erzbischof mit großem Nachdruck während schwieriger Verhandlungen gebraucht, um einen Kompromiss vor allem zwischen kirchlichen Streitparteien durchzusetzen. Der gleichlautende Sermo, der die Salzburger Sammlung abschließt, versammelt einige Argumente, die dafür verwendet werden konnten. Für die Einheit des Reiches mussten Friede und Eintracht nicht nur unter den Königen, sondern auch unter allen anderen Bevölkerungsteilen gehalten werden. Gerade die aufsehenerregendsten gerichtlichen Fälle in Bayern sollten verdeutlichen, dass der Kaiser über seine *missi* überall in seinem Reich *pax et concordia* wiederherstellen konnte.

³⁵⁴ Sermo II, 60: De pace et concordia, ed. McCune 76: *Nos e contrario pro uno agro perdimus nosmetipsos Deo, et gratia eius nos alienos efficimus.*

³⁵⁵ Sermo 23: De Cain et Abel, Prag, Knihovna pražské kapituly, A 156. Der Sermo basiert auf Chromatius von Aquileia, Sermo 23 (ed. Joseph Lemarié, SC 164, Paris 1971) 60–67.

³⁵⁶ Sermo II, 60: De pace et concordia, ed. McCune 77 f.: *Teneamus inter nos pacem et concordiam, et diligamus nos inuicem, ut filii Dei et fratres Christi esse possimus, eiusque coheredes in regno caelesti ...*

6.7 Diskursive Strategien der Einflussnahme

Dass Mahnungen zu Frieden und Eintracht, zur Wahrhaftigkeit und zur Unbestechlichkeit gerade im gerichtlichen Kontext vonnöten waren, verdeutlicht eine Freisinger Traditionsnotiz vom 4. August 802, die in zwei Versionen in Cozrohs Traditionsbuch überliefert ist. Einer der Texte stammt von Bertharius, dem Schreiber des Salzburger Erzbischofs.³⁵⁷ Bei der zweiten Version handelt es sich um einen Bericht, der von einem Freisinger Schreiber, dem *presbyter* Horskeo nach einem Diktat (*ex ore*) des *indignus* Adalpehrt angelegt wurde.³⁵⁸ Cozroh hat in diesem Fall der Freisinger Version den Vorzug gegeben, die er in seinem Traditionsbuch an prominenter Stelle nach den Berichten der beiden Prozesse Freising gegen die Klöster Tegernsee und Chiemsee kopierte. Die offizielle, von Arns Schreiber verfasste Notiz findet sich im Traditionsbuch dagegen in einem „regionalen“ Kontext, im Block der Schlehdorfer Urkunden.³⁵⁹

Der Prozess behandelt einen Streit zwischen Freising und Lantfrid, einem Mitglied der Gründerfamilie des Klosters Scharnitz-Schlehdorf. Den Vorsitz führten die beiden Königsboten Arn von Salzburg und Adalwin von Regensburg, sowie der *iudex* Orendil. Nach der Version des Bertharius habe der Freisinger *advocatus* Lantfrid (!) dem gleichnamigen Beklagten Lantfrid vorgeworfen, dieser habe Besitz, der einst, zur Zeit Bischof Josephs, von seinem Vater Irminfrid mit Tassilos Einverständnis der Kirche bei Scharnitz übergeben worden war, unrechtmäßig an sich genommen. Die Untersuchung ergab daraufhin, dass der besagte Irminfrid die Schenkungen an die besagte Kirche aber nur unter einem Vorbehalt vorgenommen hatte. Falls ihm nämlich noch ein Sohn geboren werden sollte, sollte dieser seinen Erbteil an den betreffenden Besitzungen erhalten.³⁶⁰ Das Vergehen des Lantfrid bestand nun darin, dass er sich nicht mit einem Teil des Erbes begnügen wollte, sondern alles an sich genommen hatte. Das Gericht verfügte, dass Lantfrid zwar seinen Erbanteil behalten durfte, den Besitzteil der Kirche zu Scharnitz aber zurückgeben musste, ohne Buße leisten zu müssen oder auf sonstige Weise bestraft zu werden.

Die Version, die die Freisinger vorgelegt hatten, unterscheidet sich aber wesentlich von dieser Darstellung. Demnach habe Lantfrids Vater Irminfrid die besagten Liegenschaften an das Kloster Schlehdorf (!) zur Zeit Herzog Tassilos und König Pippins und sogar mit beider Zustimmung (!) tradiert.³⁶¹ Diese Behauptung verdeutlicht, wie

³⁵⁷ TF 184b, ed. Bitterauf 175 – 177.

³⁵⁸ TF 184a, ed. Bitterauf 175 – 177.

³⁵⁹ Vgl. Jahn, Virgil, Arbeo und Cozroh 260f.

³⁶⁰ Dies ist sogar in der Gründungsurkunde ausdrücklich festgesetzt worden. Vgl. TF 19, ed. Bitterauf 49.

³⁶¹ TF 184a und b, ed. Bitterauf 176: *...res sancti Petri de monasterio Slechdorf dicto quas praedictus Irminfrid potestativo iure tradidit ad ipsum monasterium pro salute animae suae ...; quae omnia tradidit Irminfrid pater eius deo et sancto Petro ad ipsum iam dictum monasterium Pippini regis et Tassiloni ducis eorum consensu*. Normaldruck entspricht dem „offiziellen“ Protokoll (=184b); Kursivdruck entspricht der umfangreicheren Freisinger „Anklageschrift“ (=184a).

unerbittlich um Grundbesitz auch oder vor allem von kirchlicher Seite gekämpft wurde. Man schreckte dabei auch nicht vor offensichtlichen Unwahrheiten zurück. Denn gerade Atto, der wie sein Vorgänger Arbeo in Schlehdorf Abt gewesen war, bevor er Bischof von Freising wurde, wusste selbstverständlich um die Geschichte der verunglückten Gründung des Klosters Scharnitz, das nach Schlehdorf verlegt werden musste.³⁶² So konnte keine Rede davon sein, dass Irminfrid die genannten Besitzungen an Schlehdorf tradiert hatte, das zu seiner Zeit noch gar nicht existierte, geschweige denn konnte man von einer Beteiligung oder sogar Zustimmung König Pippins sprechen.³⁶³

Ein weiterer Punkt, der für die Schärfe der Debatten spricht, ist die Charakterisierung des Beklagten in der Freisinger Notiz. Lantfrid hatte sich demnach nicht mit seinem Erbteil begnügt und versucht, die Hälfte des Scharnitzer Petersaltars (d. h. die an diesen Altar geschenkten Güter) seinem Grundbesitz einzuverleiben, weil er streitsüchtig (*contentiose*) war, behaupteten die Freisinger. Dass er dennoch mit einem so milden Urteil davongekommen sei, erkläre sich daraus, so der Text, dass die *missi* und die Richter seine Dummheit (*stultitia*) erkannt hätten. Dass diese Anschuldigungen sogar schriftlich vorgelegt und prominent aufbewahrt wurden, lässt erahnen, mit welcher Schärfe bei vergleichbaren Auseinandersetzungen wahrscheinlich auch verbal vorgegangen worden sein dürfte. Für solche Gelegenheiten waren mahnende Worte, wie sie in der Salzburger Sermonessammlung zahlreich überliefert wurden, sicher sehr nützlich, wie etwa jene Passagen, die auffordern, nicht zu lügen, seinen Nächsten verbal nicht zu verletzen oder aber nicht habgierig zu sein.³⁶⁴

Aus Arns Perspektive müsste die Freisinger Version, falls er sie überhaupt je zu Gesicht bekommen hat, auf mehrfache Weise einen Affront dargestellt haben. Er hatte in Freising unter Arbeo seine geistliche Karriere in jungen Jahren begonnen und kannte daher die Gründungsgeschichte von Scharnitz-Slehdorf, bei der Pippin sicher nicht involviert gewesen war, genau. Joachim Jahn hat in seiner bahnbrechenden Studie zum Traditionskodex des Cozroh darauf hingewiesen, dass die Freisinger Version wohl deshalb König Pippin einbrachte, „um im missatischen Gericht eine bessere Ausgangsposition zu haben.“³⁶⁵ Warren Brown spricht dagegen von einer nachträglichen Darstellung der Ereignisse, die es erlauben sollte, in Zukunft Ansprüche auf jene Anteile vom Schlehdorfer Besitz zu erheben, die durch den Kompromiss von 802 Lantfrid zugesprochen worden waren.³⁶⁶ Wie dem auch sei, tatsächlich schien dieses Kalkül gerade auf Arn abzielen. Denn wie Atto in diesem Fall das Mitwirken Pippins bei einem Stiftungsvorgang behauptete, hatte Arn ja selbst in den Breves Notitiae bei ausgewählten Schenkungen (etwa bei Altötting) eine Beteiligung Pippins erwähnt, die

³⁶² Dazu Jahn, *Ducatus* 419–423.

³⁶³ Vgl. dazu Jahn, *Ducatus* 408–448; ders., *Virgil, Arbeo und Cozroh*, und ihm folgend Brown, *Unjust Seizure* 79.

³⁶⁴ Siehe Kap. 7.

³⁶⁵ Jahn, *Virgil, Arbeo und Cozroh* 261.

³⁶⁶ Brown, *Unjust Seizure* 80, mit Anm. 21.

er in der früheren Notitia Arnonis noch nicht dokumentiert hatte.³⁶⁷ Eine karolingische Beteiligung an diversen Schenkungen war also nur kurz davor auch vom Salzburger Erzbischof in seinem Besitztittelverzeichnis behauptet worden. Vielleicht wollten die Freisinger dem bayerischen Metropolit u. a. auch mit dem indirekten Hinweis auf seine eigene „Kreativität“ bei der Gestaltung der Vergangenheit die Entscheidung in dieser Streitfrage „erleichtern“. Arn hat dieses „Angebot“ nicht angenommen. In der Version seines Schreibers ist nur vom Einverständnis Herzog Tassilos die Rede.

Man kann sich aber die Frage stellen, ob die Vorgangsweise der Freisinger in diesem Fall unter die Rubrik der „Beeinflussung“ von Richtern und Königsboten fällt, wovor Alkuin den Salzburger Erzbischof in diesen Jahren so dringend warnte. Es war im Mai 802, also nur drei Monate vor den Verhandlungen um den Fall Schlehdorf, dass Alkuin den Erzbischof wegen seiner weltlichen Lasten tröstete und eindringlich vor Bestechungsversuchen warnte.³⁶⁸ „Deine Heiligkeit möge aber von niemandem Geschenke für die Gerichtsfälle (*pro causis*) annehmen.“ Das Böse sei weit verbreitet. Denn jene, denen befohlen wird, das Eigene gering zu schätzen, rauben durch Ungerechtigkeit den Besitz der anderen.

Unter den angebotenen *munera* mussten aber eben nicht unbedingt Geld oder Geschenke verstanden worden sein, sondern auch komplexere Beeinflussungsversuche. Die Korruption konnte ja auch narrative Strategien betreffen, wenn damit irgendeine Verbindung zum Richter hergestellt werden konnte, wie in diesem Fall die Neugestaltung der Vergangenheit. Der Hinweis auf eine „gemeinsame Erzählform“, auf die Ähnlichkeit der Argumente, sollte wohl den *missus* günstig stimmen. Denn der habe die Vergangenheit ebenfalls nach Gutdünken gestaltet (sogar der Zeitrahmen der Scharnitzgründung entspricht den Schenkungen an Salzburg).

Die bayerischen Hochkirchen gestalteten ihre Vergangenheit nach den Erfordernissen der Zeit, wie es die Notitia Arnonis und Hittos Konzept zeigen. Es ist davon auszugehen, dass die Adelsfamilien, die oft als ihre Konkurrenten auftraten, ebenfalls alternative Versionen des Schenkungsaktes propagierten. Die Gründungen von Klöstern waren ja offen für Interpretationen.³⁶⁹ Meist blieben sie damit aber erfolglos, wie es die Gerichtsbeschlüsse verdeutlichen.

Zu einem nicht überlieferten Zeitpunkt desselben Jahres, zu dem Arn schon so beschäftigt war, dass er einige Briefe Alkuins nicht mehr beantwortete, sprach Alkuin nochmals die schwierige Situation des Salzburgers an. Die Gerechten seien vielen Mühsalen (*tribulationes*) ausgesetzt, „da unter den vielen Berufenen nur wenige erwählt wurden, und wo die Zerstreuten gefunden werden, dort ist es notwendig, das Wort Gottes leidenschaftlicher zu predigen.“ Nur wenige unter den Berufenen seien

³⁶⁷ Vgl. etwa Breves Notitiae 11, ed. Lošek 102 f. mit Notitia Arnonis 5, ed. Lošek 76 f.

³⁶⁸ Alkuin, Epistola 254, ed. Dümmmler 411. Siehe auch ders., Epistola 253, ed. Dümmmler 409, über Arns *negotia saecularia*. Vgl. auch Hannig, Funktion 260 f. Das Capitulare wurde Anfang 802 erlassen; der Brief wurde am 24.5.802 verfasst.

³⁶⁹ Vgl. dazu z. B. Ian N. Wood, The gifts of Wearmouth and Jarrow, in: The Languages of Gift in the Early Middle Ages, ed. Wendy Davies/Paul Fouracre (Cambridge 2010) 89–115, hier 103 f. und 114 f.

auserwählt, „denn alle suchen ihren Vorteil, nicht die Sache Jesu.“ (Philipp. 2, 21)³⁷⁰ „Die weltlichen Sorgen verwirren die *pastores*“, meint Alkuin danach.³⁷¹ Denn die, die sich Gott widmen sollten, irren durch die Welt, und würden gezwungen, als *milites Christi* auch im *saeculum* zu kämpfen. Das Schwert des Wortes Gottes müssten sie zwischen den Zahnreihen verschlossen halten. Nur wenige würden dieses Schwert besitzen, obwohl es viele für sich beanspruchten, aber am *dies certaminis* würden sich diese nur als Söldner (*mercennarii*) zeigen, nicht als *milites*. Im Folgenden klagt Alkuin über seine eigenen inneren Verwirrungen, die durch weltliche Angelegenheiten verursacht worden seien, obwohl er nach außen hin gar nicht mehr damit befasst wäre. Er bat Arn sogar, für ihn zu beten.

Ohne Zweifel sprach Alkuin den Salzburger Erzbischof als einen derjenigen an, die über die Fähigkeit verfügten, den *tribulationes* standzuhalten, ja sogar klärend zu wirken. Seine Argumente enthalten aber auch viel Kritik an den anderen *pastores*, womit sehr wahrscheinlich auch Bischöfe gemeint waren. Im Brief 253 hatte er diese Gedanken ja noch viel deutlicher zum Ausdruck gebracht, wobei er hier die am Hof versammelten Geistlichen meinte. Dort sprach er davon, dass Karl nicht über viele *praedicatores* verfüge, aber über viele *praedatores*.³⁷²

Dass geistliche Herren zu viel mit weltlichen Belangen befasst waren und damit ihre Orientierung verloren haben könnten, ist im Fall des Schlehdorfer Streites gut dokumentiert. Es ist durchaus vorstellbar, dass Alkuin von solchen prominenten Streitfällen wie um Schlehdorf, oder später um Tegernsee und Chiemsee, schon im Voraus wusste. Das waren keine Fälle, die ad hoc vorgebracht wurden, sondern schon seit Längerem schwelten und sehr wahrscheinlich im Vorfeld diskutiert worden waren. Entweder berichtete Arn selbst oder einer seiner Boten Alkuin davon.³⁷³ Zweimal war sogar Bischof Adalwin von Regensburg, einer der *missi* im Schlehdorfer Fall, zu dieser Zeit beim Angelsachsen in Tours.³⁷⁴ Grundsätzlich war aber der Hof selbst sogar über vergleichbar kleinere Fälle sehr gut informiert.³⁷⁵ Von dort wurden nicht nur die zuständigen Amtsträger nach Bayern gesandt, sondern es wurden auch die anstehenden Fälle diskutiert und Problemlösungsstrategien verhandelt. Als ein Zeuge der Verhandlungen zwischen Bischof Hitto von Freising und Abt Liutfrid von Chiemsee wird im Jahr 804 auch ein *Hludipehrt cappellanus Pippini* genannt.³⁷⁶ Wenn er mit Pippin von Italien identifiziert werden kann, der einst erfolgreich die Awarenkriege geführt hatte und bei der *Diviso regnorum* im Jahr 806 Italien und Bayern zugesprochen be-

³⁷⁰ Vgl. ähnlich im nachfolgenden Brief. Alkuin, Epistola 254, ed. Dümmler 410f.

³⁷¹ Alkuin, Epistola 253, ed. Dümmler 409: *Pastores curae turbant saeculares*.

³⁷² Alkuin, Epistola 254, ed. Dümmler 411.

³⁷³ Am 24. Mai 802 schickt Alkuin Candidus zurück. Vgl. Alkuin, Epistola 254, ed. Dümmler 411.

³⁷⁴ Alkuin, Epistola 264 und 265, ed. Dümmler 421 – 424. Vgl. Freund, Von den Agilolfingern 289. Zu Überlegungen der Datierung der beiden Briefe siehe Pokorny, *Capitula episcoporum* 3, 213, Anm. 6. Demnach sei Epistola 264 noch früher anzusetzen.

³⁷⁵ Vgl. etwa TF 183, ed. Bitterauf 174, vom 11. Juni 802.

³⁷⁶ TF 193a, ed. Bitterauf 184.

kommen sollte, dann hatte er bereits bei einem der wichtigsten Streitfälle in Bayern im Jahr 804 seine Finger im Spiel.³⁷⁷ Bei den Verhandlungen in Tegernsee im selben Jahr war ein *cappellanus domni imperatoris*, der *presbyter* Perhtratus, anwesend.³⁷⁸

Die Salzburger Sermones-Sammlung ist ein Ergebnis und unmittelbare Folge dieser Verhandlungen. Die Etablierung neuer Verfahrenswege erforderte erläuternde und das Verfahren begleitende Diskurse. Nur so konnte zwischen den unterschiedlichen beteiligten Gruppen überhaupt ein Konsens über den Verfahrensverlauf erzielt werden, der vom Konsens über den Streitfall unterschieden werden muss. Vor den Vereidigungen sollten die Eidhelfer etwa auf die Gefahren des Meineids hingewiesen werden.

Es waren Männer wie Bischof Atto von Freising, die Alkuin vielleicht meinte, als er von *mercennarii* sprach. Tatsächlich nutzte der Freisinger Bischof jeden Winkelzug, um seine Interessen durchzusetzen. Nach dem Machtwechsel (und vor 794) suchte er einerseits die Nähe der Karolinger, andererseits förderte er auch Gruppen, die noch den Agilolfingern anhingen.³⁷⁹

Die „Bedrohung“, die von seinen Handlungen ausging, lag aber nicht allein darin, dass er versuchte, seine Chancen zu nutzen, sondern dass er dafür alle verfügbaren Ressourcen von Fall zu Fall durchaus widersprüchlich nutzte, um sein Ziel zu erreichen. Diese „diskursive Korruption“ bewirkte somit das Schlimmste: Sie trug zur Verwirrung der Weltlichen bei, während er doch versuchen sollte, mit seinen Handlungen und Predigten Klarheit zu schaffen.

Alkuins Kommentare können im Jahr 802 tatsächlich auf die Rolle einzelner bayerischer Bischöfe umgelegt werden. Aber sie betrafen diese nicht allein. Denn Attos Versuche, die Interessen seiner Kirche zu schützen, entsprachen der Bestrebung aller Pastoren dieser Zeit, Arn von Salzburg mit eingeschlossen. Indem der Angelsachse den Salzburger Oberhirten von diesen Söldnern ausnahm, stärkte er seine persönliche Bindung zu Arn. Die Worte zeugen von Reflexionen eines Gelehrten, der politisch schon ins Abseits geraten war, mit einem Kirchenfürsten, der die Politik des Hofes zu dieser Zeit wesentlich mitbestimmte. Die Argumente des Angelsachsen hatten aber auch eine globale Dimension. Die Aussagen über die *mercennarii* waren ein allgemeiner Beitrag zu den Reformdebatten dieser Jahre, die auch die Rolle der Bischöfe hinterfragten. Den Bischöfen sollte, wie den weltlichen *potentiores*, durch den Vergleich mit

³⁷⁷ Diese Identifikation nimmt z.B. Hannig, Funktion 287, vor. Vielleicht handelt es sich um den *comes* Pippi, der sich unter den Zeugen in Tegernsee befindet: TF 197, ed. Bitterauf 189.

³⁷⁸ TF 197, ed. Bitterauf 188.

³⁷⁹ Vgl. Freund, Von den Agilolfingern 151–154 etc. Siehe z.B. TF 171, ed. Bitterauf 166 f. In der ersten Schlehdorfer Urkunde vom 28. September 794 wird der Freisinger Bischof sehr ungewöhnlich und selbstbewusst als *gloriosus vel inlustrissimus vir Atto antestis* bezeichnet. In dieser Tradition wird das Dionysiuspatrozinium in Schlehdorf noch vor dem Märtyrer Tertullian, dessen Gebeine dort aufbewahrt wurden, hervorgehoben. Ganz offensichtlich sollte dieser fränkische Reichsheilige aus opportunistischen Gründen an erster Stelle genannt werden. Siehe auch Jahn, Ducatus 435. Vgl. dazu die Urkunde von einem der Gründer des Klosters, in der nur Tertullian erwähnt wird: TF 177, ed. Bitterauf 170 f.

Söldnern, die nur ihren eigenen Vorteil im Auge haben, ein Spiegel vorgehalten werden. Die Söldner waren damit ein Gegenbild zur *militia Christi*, die von Alkuin als positives Identifikationsangebot für die Bischöfe verwendet wurde.³⁸⁰

Vom karolingischen Hof wurde der Diskurs der Bestechlichkeit, der im eklatanten Widerspruch zu den lokalen Praktiken stand, an die Eliten in die Peripherien des Reichs getragen. Einige der am Hof formulierten Kapitularien zielten durchaus auf eine gerechtere Behandlung der sozial Schwächeren ab, die meisten Leitlinien aber eröffneten nur eine hypothetische Möglichkeit, auf die Funktionsträger Einfluss zu nehmen. Zum einen nutzten die *missi* die Rhetorik der Reform, um die korrekten Verfahrenswege zu erläutern und das moralische Fundament der karolingischen Herrschaft zu dokumentieren. Gegenüber diesen moralischen Grundlagen konnten sogar etablierte soziale Praktiken wie die Gabe von *munera* verurteilt werden. Zum anderen boten diese auch in weiteren Predigtsammlungen aufgenommenen Themen den sozial Schwächeren eine Vorstellung davon, welchen Leitlinien die *potentiores* selbst folgen mussten. Beim missatischen Gericht hatten sie ja die Möglichkeit, Fehlverhalten der Funktionsträger anzuzeigen. Vielleicht liegt darin auch der Grund, warum Ludwig der Fromme die *potentes* 822 mahnen musste, dass sie selbst den Predigten beiwohnen und den Mitgliedern ihrer *familiae* die Teilnahme nicht verbieten sollten.³⁸¹

Die Berichte über die alten Richter der *Passiones* konnten ebenfalls klare Verhältnisse schaffen, indem keine „Grauzonen“ geduldet wurden. Bestechliche oder grausame Richter wurden in diesen Texten deutlich als schlechte Vorbilder charakterisiert. Der Rückgriff auf die Amtsträger aus der heidnischen Vergangenheit, vor allem aber die Schilderung ihrer grausamen Taten, glich damit der Vorgangsweise Theodulfs, der ja zwischen dem „alten“ und dem „neuen“ Recht unterschied. Und wie bei Theodulf war auch für Arn von Salzburg die Wurzel allen Übels die Habgier.

³⁸⁰ Siehe dazu: Lauwers, *Le glaive et la parole* 237.

³⁸¹ Siehe Kap. 3.

7 Der Prediger und der Besitz

7.1 Die Wurzel allen Übels

„Die Wurzel allen Übels ist die Habsucht“, lehrte Paulus seinen Schüler Timotheus.¹ Dieser berühmte Satz wurde von den Kirchenvätern eingehend diskutiert und in den folgenden Jahrhunderten immer wieder in unterschiedlichen Zusammenhängen aufgegriffen.² Aus den Einsiedeleien des frühchristlichen Ägyptens stammt eine strikt organisierte Hierarchie der acht Todsünden, unter denen sich auch die *avaritia* als Liebe zum Besitz findet. Durch Iohannes Cassianus gelangte diese Ordnung in den lateinischen Westen, wo sie verschieden rezipiert wurde. Dabei zeigen sich Unterschiede vor allem zwischen den monastischen und bischöflichen Konzepten von Geiz und Habgier. Während der Mönch aus Marseille den absoluten Verzicht auf Besitz forderte, neigte der Mailänder Bischof Ambrosius zu einem moderaten Umgang mit Reichtum. Für Ambrosius war nämlich die Haltung des Besitzers für die Überwindung der Sünde der Habgier das Entscheidende, nicht die gänzliche Aufgabe des Besitzes.³

Im Zuge der verschiedenen Definitionsbemühungen dieser spezifischen Sünde wurden die lateinischen Begriffe *avaritia* und *cupiditas* von manchen Autoren unterschiedslos gebraucht, während andere durchaus die semantischen Unterschiede dazu nutzten, um verschiedene Aspekte der Habsucht zu bezeichnen. So ersetzte Hieronymus die *avaritia*, die konkret die Liebe zum Geld bezeichnete, durch die semantisch offenere *cupiditas*, die allgemeiner das Verlangen zu besitzen zum Ausdruck brachte.⁴ In einem Kommentar zu 1 Tim. 6, 10 spricht Augustinus hingegen von einer *avaritia universalis*, deren Bedeutung über die materielle Gier hinausging. Ihr Ursprung liege aber in der *superbia*, wie es im Buch Sirach 10, 15 betont werde.⁵ In einem anderen Werk betont der Bischof von Hippo, dass *avaritia* und *cupiditas* in einem engen Zusammenhang stehen und Ausdruck ein und desselben Begehrens seien,⁶ das

1 1 Tim 6, 10: *Radix enim omnium malorum est cupiditas*.

2 Vgl. Richard Newhauser, *The Early History of Greed. The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature* (Cambridge 2000) 1–21.

3 Newhauser, *The Early History of Greed* 73. Zu divergierenden Ansichten über das Verhältnis von Arm und Reich in der Spätantike vgl. Peter Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD* (Princeton/Oxford 2012) 133 etc.

4 Newhauser, *The Early History of Greed* 92.

5 Augustinus, *De Genesi ad litteram* 11, 15 (ed. Josph Zycha, CSEL 28, 1, Wien 1894) 347. Vgl. Newhauser, *The Early History of Greed* 93. Richard Newhauser, *Towards modus in habendo: Transformations in the idea of avarice. The early penitentials through Carolingian reform*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 106, Kanonistische Abteilung 75 (1989) 1–22, hier 2 f. Julianus Pomerius wird *cupiditas* und *superbia* auf Basis dieser Argumente als ein- und dieselbe Sünde betrachtet. Vgl. Julianus Pomerius, *De vita contemplativa* III, 4, ed. Migne col. 479. Vgl. Brown, *Through the Eye of a Needle* 348 f.

6 Vgl. etwa Augustinus, *De libero arbitrio* 3, 17 (ed. W.M. Green, CCL 29, Turnhout 1970) 303 f.: *Haec autem avaritia cupiditas est, cupiditas porro inproba voluntas est*. Augustinus, *De civitate Dei* XIV, 15

den Zusammenhalt der Gesellschaft gefährde.⁷ Am Beginn des 6. Jahrhunderts sah Eugippius in seinen für die Witwe Proba zusammengestellten *Excerpta sancti Augustini* in der Diskussion von 1 Tim 6, 10 die Gedanken des Augustinus daher am besten repräsentiert.⁸

In den folgenden Jahrhunderten arrangierten unter anderen Gregor der Große und Isidor von Sevilla unterschiedliche Sünden in alternativen Listen und trugen damit zur Bedeutungsvielfalt der Habgier im frühen Mittelalter bei. Gregor etablierte das Konzept der sieben Todsünden, das zum Vorbild für nachfolgende Generationen wurde.

In der Karolingerzeit wurde die monastische Aufforderung zur Besitzlosigkeit als Antwort auf die Habgier, wie sie in der Spätantike von Johannes Cassianus gefordert worden war, mehr oder weniger gelungen für ein Laienpublikum adaptiert. Richard Newhauser spricht in diesem Zusammenhang von „secularisizing avarice and cupidity“.⁹ In seinem Traktat *De virtutibus et vitiis* für den *comes* Wido von Bretagne übernahm Alkuin die konzeptionelle Dreiteilung der *avaritia* Cassians, die dieser als übermäßige Begierde (*nimia cupiditas*), Besitz zu erlangen, zu haben oder zu behalten, definierte.¹⁰ Die Unterscheidung zwischen ‚Besitz haben‘ und ‚Besitz behalten‘ ging dabei auf den spezifischen Kontext des monastischen Eintritts zurück, wenn alles Hab und Gut dem Kloster übergeben werden, also eben nicht ‚behalten‘ werden sollte.¹¹ Für einen Gebrauch im weltlichen Rahmen nützte diese Dreiteilung also nur begrenzt; denn keineswegs sollte der Reichtum grundsätzlich in Frage gestellt werden. „Die gottgegebenen Talente für gute Taten enthalten auch das Talent der Reichtümer“, erklärte Alkuin dem Kämmerer Meginfred.¹² Widerspruchsfreier konnte dagegen die These des Augustinus übernommen werden, dass die *superbia* der Ursprung aller Sünden sei.¹³ Insgesamt gelang es dem angelsächsischen Gelehrten aber, die Sünde der Habgier vom tradierten Bedeutungsinhalt zu lösen. „Wie ein Mensch, der an der Wassersucht leidet, der, je mehr er trinkt, desto mehr durstet, so ist es mit der Hab-

(ed. Bernhard Dombart/Alphons Kalb, CCSL 47, Turnhout 1955) 438, wo *cupiditas* als Sammelbegriff für alle Begierden darstellt. Siehe dazu McCune, *Four Pseudo-Augustinian Sermons* 407.

7 Newhauser, *The Early History of Greed* 88–91.

8 Allerdings stammte der von Eugippius gewählte Text aus der Feder des Julianus Pomerius. Eugippius, *Excerpta ex operibus sancti Augustini* 348: *Sermo de laude caritatis* (ed. Pius Knöll, CSEL 9, 2, Wien 1886) 1097. Siehe dazu Maximilian Diesenberger, *Topographie und Gemeinschaft in der Vita Severini*, in: Eugippius und Severin. Der Autor, der Text und der Heilige, ed. Walter Pohl/Maximilian Diesenberger (*Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 2, Wien 2001) 77–97, hier 86.

9 Newhauser, *The Early History of Greed* 96–124. Dieser Prozess der Verweltlichung ist schon ab Caesarius von Arles zu beobachten.

10 Newhauser, *The Early History of Greed* 65.

11 Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 30, ed. Migne col. 643: *Avaritia est nimia divitiarum acquirendi, habendi, vel tenendi cupiditas, quae pestis inextinguibilis est*. Siehe dazu Newhauser, *Early History of Greed* 118f.

12 Alkuin, *Epistola* 111, ed. Dümmler 160. Siehe dazu Rachel Stone, *Morality and Masculinity in the Carolingian Empire* (Cambridge 2012) 217.

13 Vgl. Gregor der Große, *Moralia in Iob XXXI, XLV*, 87–90 (ed. Marcus Adriaen, CCSL 143B, Turnhout 1985) 1610–1612. Vgl. Newhauser, *The Early History of Greed* 101.

sucht. Je mehr er hat, desto mehr verlangt er“, erklärt der Autor seinem Leser.¹⁴ Für Alkuin lag die Sünde der Habgier nicht im grundsätzlichen Verlangen nach Besitz, sondern im Mangel an Mäßigung, wie schon bei Ambrosius von Mailand. „Und so lange sie (die Habgier) kein Maß im Besitz zeigt, wird sie kein Maß im Begehren zeigen“, erläutert der Angelsachse deshalb.¹⁵ „Ihre Abkömmlinge sind Handlungen des Neids, Diebstähle, der Räubereien, Morde, Lügen, Meineid, Raubwirtschaft, Akte der Gewalttätigkeit, Rastlosigkeit, ungerechte Urteile, Verachtung der Wahrheit, Achtlosigkeit gegenüber den zukünftigen Seligkeiten und Hartherzigkeit.“¹⁶ Dass Alkuin die Begierden an erster Stelle nennt, war ungewöhnlich, hatte aber einen Vorgänger in Ambrosius Autpertus.¹⁷ Die Erwähnung von ungerechten Urteilen in dieser Liste scheint auf die Funktion Widos als Richter zugeschnitten worden zu sein.¹⁸

Nur wenige Jahre früher hatte Paulinus von Aquileia in seinem Liber exhortationis für den comes Erich von Friaul Hochmut (*superbia*) und Habgier (*cupiditas*) nebeneinander gestellt, da sie einander bedingen würden.¹⁹ Der Hochmut würde Häresien, Spaltungen, Diffamierungen, Neid, Zorn, Streitigkeiten, Meinungsverschiedenheiten, Auseinandersetzungen, Feindseligkeiten, Ehrsucht, Überheblichkeit, Anmaßung, Prahlerei, Weitschweifigkeit, Eitelkeit, Unruhe, Lüge, Meineid und vieles mehr bewirken. Die Gier aber würde die Menschen zu gefräßigen, maßlosen, trunksüchtigen, habsüchtigen, raubgierigen, unzüchtigen, untreuen, vergewaltigenden, blutschänderischen, niederträchtigen Individuen und zu vielem mehr machen.²⁰

Seine Inspiration fand der Patriarch von Aquileia in der Schrift Admonitio ad filium spirituale des Pseudo-Basilii, die er fast gänzlich übernahm. Da diese Vorlage für ein monastisches Publikum gedacht war, ergänzte er an jener Stelle, an der seine Quelle verstummt, nämlich, warum ein *vir cupidus* überhaupt zum Mord neige, die Motive, die einen Weltlichen antrieben, nämlich das Verlangen Gold, Silber, wertvolle Kleidung oder die schöne Frau eines anderen zu besitzen.²¹

¹⁴ Alkuin, De virtutibus et vitiis 30, ed. Migne col. 643: *Sicut hydropicus, qui quanto plus bibit, tanto plus illi sitis accrescit* [Ms., *addita crescit*]: *sic avaritia quanto magis habet, tanto plus [habere] desiderat*.

¹⁵ Alkuin, De virtutibus et vitiis 30, ed. Migne col. 643: *Et dum modus non est illi in habendo, modus illi non erit in desiderando*. Vgl. den Einfluss von Alkuins Traktat auf das Bußbuch Haltigars von Cambrai. Siehe dazu Newhauser, *Towards modus in habendo* 18–20.

¹⁶ Alkuin, De virtutibus et vitiis 30, ed. Migne col. 643. Vgl. dazu ganz ähnlich Alkuin, De vera philosophia (ed. J. P. Migne, PL 101, Paris 1863) coll. 849–854, hier 850.

¹⁷ Ambrosius Autpertus, Sermo de cupiditate 5 (ed. Robert Weber, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 27B, Turnhout 1979) 963–981, hier 966. Anm. Zu Ambrosius Autpert: Maximilian Diesenberger, *An admonition too far? The Sermon De cupiditate by Ambrose Autpertus*, in: Religious Franks. Religion and Politics in the Frankish World: Studies in Honour of Mayke de Jong, ed. Rob Meens/Marco Mostert/Carine van Rhijn (Manchester, im Druck).

¹⁸ Newhauser, *The Early History of Greed* 119.

¹⁹ Paulinus von Aquileia, Liber exhortationis 19, ed. Migne 211: *Porro superbia et cupiditas in tantum unum est malum, ut nec superbia sine cupiditate, nec sine superbia possit cupiditas*.

²⁰ Paulinus von Aquileia, Liber exhortationis 19, ed. Migne 210–212.

²¹ Paulinus von Aquileia, Liber exhortationis 30, ed. Migne col. 226. Siehe dazu Newhauser, *The Early History of Greed* 118. Vgl. auch *Collectio canonum quadripartita* III, 35 (ed. Migne, PL 112, Paris 1852).

Schon davor hatte Ambrosius Autpertus in seiner *Oratio contra septem vitia* im Zusammenhang mit den Dingen, wonach es einen *avarus* gelüftet, von sehr weltlichen Dingen gesprochen. Demnach verlange dieser wertvolle Metalle, glänzende und schimmernde Edelsteine, Diener und Mägde sowie Landgüter und Grundstücke.²² In seinem *Sermo de cupiditate*, den er mit 1 Tim 6, 10 einleitete und daraus seine Kritik an die Reichen in seiner Umgebung entwarf, betonte der Abt von Farfa u. a. auch, dass sie dem Wunsch nach diesen Dingen entsagen sollten *iuxta modulum ordinis vestri, secundum vires mensurae vestrae*.²³ Im Gegensatz zu Paulinus von Aquileia hatte für Ambrosius Autpertus aber die *cupiditas* eindeutig den negativen Vorrang gegenüber der *superbia*.²⁴

Die Werke des Ambrosius Autpertus, Paulinus von Aquileia und Alkuins von York verdeutlichen, dass um 800 vermehrt Bedarf bestand, den weltlichen Großen die moralischen Grundlagen ihres Handelns zu erläutern. Wie die gelehrten Theologen des Karolingerreichs aus unterschiedlichen patristischen Traditionen schöpften, um ihren Lesern ihre Überlegungen zur Habgier zu erläutern, so haben die Kompilatoren der karolingerzeitlichen Predigtsammlungen auf unterschiedliche Quellen zurückgegriffen, um ihrem Publikum die Konsequenzen dieser Sünden nahezubringen.

Unter den in der Salzburger Sermones-Sammlung verwendeten Texten finden sich Predigten des Chromatius von Aquileia (387–407) und des Maximus von Turin, die einst gemeinsam mit Zeno von Verona (362–371/2), Gaudentius von Brescia (+ nach 406) und Peter Chrysologus von Ravenna zu jenen oberitalienischen Bischöfen zählten, die in einer Zeit großer politischer und wirtschaftlicher Umbrüche, die Habgier als Wurzel sozialer Missstände in den lokalen Gesellschaften identifizierten, denen sie vorstanden. Der von Paulinus von Aquileia verwendete Traktat des Pseudo-Basiliius ist in Salzburg ebenso als Basis für zwei Predigten genutzt worden, wie pseudoaugustinische Predigten aus Nordafrika. Das Thema der Habsucht findet sich in den meisten Texten der Salzburger Sermones-Sammlung. Die *cupiditas* galt ebenso als Ursache für den Sündenfall²⁵ wie auch als eines der größten Lockmittel Satans, wofür

coll. 1333–1398, hier 1366, für das zweite Drittel des 9. Jahrhunderts. Siehe dazu Newhauser, *Towards modus in habendo* 21 f.

²² Ambrosius Autpertus, *Oratio contra septem vitia* (A) 7 und (B) 7 (ed. Robert Weber, CC CM 27B, Turnhout 1979) 939 und 959: *Et ecce, Domine Deus, quilibet amator mundi, et non tui, propter metalla pretiosa, ardentes fulgentesque lapides, seruos et seruas, praedia et fundos, ad mortem proximum tradit, fraudem incurrit, fallaciam obducit, periurium committit; et alius inquietus et uiolentus est propter uillam, alius propter gallinam; alius obduratur contra misericordiam ne tribuat aurum, alius ne porrigat potum.*

²³ Ambrosius Autpertus, *Sermo de cupiditate* 14, ed. Weber 978. Vgl. Newhauser, *The Early History of Greed* 116.

²⁴ Vgl. auch John Contreni in seiner Rezension zu R. Newhauser, *The Early History of Greed*, in: *The Medieval Review* 04.01.19: <https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/5721/04.01.19.html?sequence=1>

²⁵ *Sermo* 21: De peccato primi homines. *Sermo sancti Augustini*. Siehe auch *Sermo* 22: De hoc quod dicitur: fecit Deus Adae et mulieri eius tunicas pellicas. *Sermo sancti Augustini*. Vgl. Chromatius von Aquileia, *Sermo* 38 ed. Lemarié 210–212.

die Versuchung Christi als Beispiel diene.²⁶ Die Sünde der Habgier betraf alle Christen, den Armen wie den Reichen, wie die Predigten oft betonen – eine Beobachtung, die auch Theodulf von Orléans in seinem Gedicht *Contra iudices* mitteilte. Demnach sei jedes Alter und jeder Stand von dieser Krankheit betroffen: Jungfrauen, Knaben, alte Männer, Menschen beiderlei Geschlechts.²⁷

Einige der in der Salzburger Sammlung überlieferten Texte gehen direkt auf das Thema der Begierde ein. In der Predigt XII. *De concupiscentia fugienda*. Omilia sancti Augustini, wird Christus als *medicus* bezeichnet, der den Menschen zeigt, was für sie heilbringend, aber auch was für sie schädlich und daher zu vermeiden ist: So würde die verderbliche Wurzel, aus der die Schwachheit des Geistes wächst, erkannt und darauf geachtet werden, wie das Heil durch göttliches Geschenk wieder erworben werden könne.²⁸ Unendlich viele Schmerzen seien mit dieser *radix pestifera* verbunden, fährt der Prediger fort. Deshalb müsse man der *insana cupiditas* entfliehen, da sie die Menschen in dieser Welt blendet, trennt und quält. Die *cupiditas* sei nämlich „der Rost des Herzens, die Zerstörung des Geistes, die Mutter der Untreue, die Nebenbuhlerin der Eintracht, die Freundin der Leichtfertigkeit, der Weg zur Hölle, die Gebälerin des Zanks, Nährerin des Hasses und der Missgunst, Feindin des Friedens und Fremde der Liebe.“²⁹ Sie sei durch keine Grenze des Vermögens ausgeschlossen, werde weder durch Reichtum noch durch Armut verringert. Sie könne durch finanzielle Erfolge oder Verluste gleichermaßen hervorgebracht werden.³⁰

Sermo XIII setzt mit der Mahnung ein, es sei unbedingt notwendig, ohne jeglichen Zweifel zu glauben (*indubitanti fide credere*) und unermüdlich die *cupiditas* zu verabscheuen. Als mahnendes Beispiel wird Adams Sündenfall herangezogen, der *carnali cupiditate* den Apfel vom Baum des Lebens genommen habe. So wird jeder Habgierige, so viel er durch den Erwerb von Vermögen reicher wird, umso ärmer und unglücklicher. Denn wenn sich das Geld vermehrt, vermindere sich das Gefühl der Sicherheit, und der Wahnsinn der Vorstellung, Mangel zu erleiden, vergrößerte sich.³¹

²⁶ Sermo 26: *Unde primum ortum est ieiunium XL dierum. Leonis papae, ed. McCune 17 f.*

²⁷ Theodulf von Orléans, *Versus contra iudices* 439–440, ed. Dümmler 505. Vgl. Stone, *Morality and Masculinity* 218.

²⁸ Sermo 12, 1 ed. McCune 391–431, hier 423: *Ecce uerax medicus, nobis a Domino destinatus, ostendit salubria quae tenenda sunt nobis, demonstrauit noxia, quae necesse est, ut caueantur a nobis; ut agnoscentes pestiferam radicem ex qua mentis infirmitas pullulat, adtendamus qualiter salus nostra diuino munere reparetur.*

²⁹ Sermo 12, 2, ed. McCune 423 f.: *Cupiditas enim rubigo est cordis, subuersio mentis, mater infidelitatis, aemula concordiae, amica nequitiae, uia gehennae, iurgiorum genetrix, odii liuorisque nutricula, pacis inimica, caritatis ignara.*

³⁰ Sermo 12, 2, ed. McCune 424: *Quae nullo copiarum termino, concluditur, neque copia neque inopia minuitur. Nam sicut inruentibus damnis uehementior efficitur, ita succedentibus lucris acrius efferatur.*

³¹ Sermo 13, 1, ed. McCune 425: *Oportet quidem, karissimi, caelestis oraculi terrifico intonante praecepto, quo radix omnium malorum esse cupiditas demonstratur, indubitanti fide credere, et ad cupiditatem penitus abhorrendam, iugiter indefessam tenere cautelam. Per cupiditatem enim primus homo pactum damnationis inuenit cum diabolo, et perditionis foedera cum morte firmauit. Ideo namque aeternae beatitudinis donum amisit, et factus est miseriarum mortisque mancipium. Quia carnali cupi-*

Sermo XV ermahnt die Hörer schließlich, die schädliche Habgier nach vergänglichen Dingen zu fliehen. Die Habgier könne als Ursprung von allem Schlechten bezeichnet werden, denn jeder Habgierige, der Reichtümer gesammelt habe, sei eigentlich arm. Denn er habe Besitz im Übermaß und leide trotzdem Mangel. Wer Fremdes rauben möchte, wird durch das Feuer der Habgier ausgetrocknet, fährt der Prediger fort. Aus Furcht, dass die erworbenen Güter verschwinden, wird er durch die Bitterkeit der Angst gequält. Unglücklich sei deswegen der *avarus*, wenn er um das Seine bangt, unglücklicher, wenn er nach Fremdem giert. Der Unglücklichste aber sucht, was er nicht auf ewig besitzen kann.³²

Diese Texte gehen auf einen unbekannten spätantiken Autor zurück, der sich eng an Augustinus orientierte.³³ Sie verdeutlichen einem weltlichen Publikum eindrucksvoll die Konsequenzen der Habgier. Deshalb wurden die Vorlagen auch von zumindest zwei weiteren Predigtautoren des frühen 9. Jahrhunderts verwendet.³⁴ Der Inhalt und die Verbreitung dieser Predigten verdeutlichen, dass nicht nur *principes* und *comites* mit den Diskursen über die Habgier vertraut gemacht worden sind, sondern durchaus auch größere Teile des Kirchenvolks. Dabei waren nicht immer so präzise und systematische Auseinandersetzungen mit der Materie vonnöten, wie sie etwa Alkuin für den *comes* Wido von der Bretagne geboten hatte.

Sermo II, 57 der Salzburger Sammlung mit dem Titel *De fraude cavenda* griff direkt auf Alkuins gleichnamiges Kapitel aus dem Traktat *De virtutibus et vitiis* zurück, in dem der angelsächsische Gelehrte näher auf abstrakte Überlegungen zur *avaritia* eingeht.³⁵ Der Kompilator der Salzburger Sammlung konzentrierte sich aber darauf,

ditate caecatus diuina praecepta contempsit et cibum interdictae arbores appetiuit, et ita per cupiditatem perdidit uitam, perdidit beatitudinem sempiternam. Ita quippe omnis auarus quantum pecunias adquirendo ditior efficitur, tantum pauperior et miserior inuenitur. Nam augescente pecunia, securitas minuitur, rabies egestatis augetur.

32 Sermo 15, 1, ed. McCune 429: *Cauendum est nobis summo opere, fratres mei, ne mens aut cogitatio nostra desideriis inutilibus et noxiis imprudenter inhereat, ne in mortis praecipitium deuoluamur. Ideo fugienda est omnimodis rerum transeuntium nociua cupiditas, quae omnis origo malitiae nominatur, quia omnis auarus congestis diuitiis pauper est: abundat et eget, cupit abscondenda congeri, peritura formidat publicare. Vt aliena rapiat, igne cupiditatis exurit; ne adquisita depereant, timoris acerbitate torquetur. Miser est igitur auarus dum formidat suis, miserior dum inhiat alienis, ut quid autem miserrimus cupit rapere quae non potest perpetuo possidere. Successu quippe decessu dierum uita hominum festinat ad terminum. Incertus enim humanae fragilitatis status cotidie uenturam insinuat mortem, et auarus uitam sibi promittit improuidus longiorem. Nonne dies ille auaro uenturus est quo nec habere pecuniam potest, et patitur poenam de qua exire non potest?*

33 Siehe dazu die Ausführungen von McCune, *Four Pseudo-Augustinian Sermons*, passim.

34 Diese Predigttexte standen am Beginn des 9. Jahrhunderts mehreren Predigtautoren zur Verfügung, wie dem sog. Pseudo-Beda, *Dominica XI. Paulus ad Corinthios. I Cor. 10*, Pseudo-Beda, *Homilia 84* (ed. Johannes Gymnich, Köln 1535) 198–201, und Hrabanus Maurus, *Homiliae in euangelia et epistolae* (ed. Jacques-Paul Migne, PL 110, Paris 1864) 135–468, hier 394–395. Vgl. McCune, *Four Pseudo-Augustinian Sermons* 397.

35 Sermo II, 57: *De fraude cavenda*. Ysidori, ed. McCune 287 f. Die Vorlage zu diesem Text ist Alkuin, *De virtutibus et vitiis* c. 19, ed. Migne 627–628.

auf möglichst einfache Weise ein hohes Maß an Wirkung zu erzielen. Daher wurden jene Passagen der Vorlage ausgelassen, die sich eingehender mit den Theorien zur Habsucht befassten, im Gegensatz zu den Begriffen des Almosens, der Beichte und Buße. Der Kompilator des *Sermo* wollte keine Theorie der Sünde entwickeln, sondern Anleitungen zum richtigen Handeln bieten. Eine ähnliche Vereinfachung lässt sich auch anhand des *Sermo XII* beobachten. Der Vergleich mit der Überarbeitung der gemeinsamen Vorlage bei Pseudo-Beda und bei Hrabanus Maurus zeigt, dass der Salzburger Kompilator kein Interesse an typologischen Deutungen hatte, sondern allein moralisch relevante Passagen für die Erstellung seines Textes berücksichtigte.³⁶

Damit wurde aber genau den Vorgaben des fränkischen Hofes entsprochen. Denn der Grundstein zur Säkularisierung und Verbreitung der patristischen Diskurse über die Habgier, wie sie Alkuin und Paulinus unternommen hatten, sowie die Kompilation von Predigttexten, wie sie in der Salzburger Sammlung überliefert sind, wurde nämlich in der *Admonitio generalis* im Jahr 789 gelegt. Dort findet sich im Kapitel 65 folgende Aufforderung Karls des Großen:

Allen. Ebenso ist zu predigen nötig, welch großes Übel der Hass oder der Neid sei ... Über die Habsucht (*avaritia*) aber lesen wir, dass der Apostel sagt: ‚Vor Habsucht (*avaritia*), die Götzendient ist‘, muss man sich hüten. Ebenso lesen wir über die Gier (*concupiscentia*), dass sie ‚die Wurzel allen Übels ist‘. ...³⁷

In dieser Passage der *Admonitio* wurde die *cupiditas* durch die allgemeinere *concupiscentia* ersetzt.³⁸ Alkuin, dessen Einfluss auf die Entstehung der *Admonitio generalis* unbestritten ist, hat in *De animae ratione liber ad Eulalam virginem* die *concupiscentia* als eines der vier bestimmenden Teile der Seele bezeichnet, der die *avaritia* untergeordnet sein soll.³⁹ Diese Überlegungen, die freilich erst in den ersten Jahren nach 800 in seiner Schrift für die Tochter Bernhards von Italien niedergelegt worden sind, dürfte doch der Grund gewesen sein, warum die *Admonitio generalis* die allgemeinere *concupiscentia* anstelle der *cupiditas* verwendete.

Aber auch die erwähnten Predigten der Salzburger *Sermones*-Sammlung führen im Titel zunächst die *concupiscentia* an, um dann aber über die *cupiditas* zu spre-

³⁶ Siehe Kap.1. McCune, *Four Pseudo-Augustinian Sermons* 397 f.

³⁷ *Admonitio generalis* 65, ed. Glatthaar 218 f.: *Item praedicari necesse est, quantum malum sit odium vel invidia ... De avaritia autem apostolum legimus dicentem: ‘Avaritia, quae est idolorum servitus’, cavenda. Item de concupiscentia legitur, quod ‘radix sit omnium malorum’.*

³⁸ Schon Augustinus sieht die beiden Begriffe sehr eng miteinander verbunden, sodass sie wechselseitig verwendet werden: Augustinus, *De civitate Dei* 14, 7, ed. Dombart/ Kalb 422. Vgl. McCune, *Four Pseudo-Augustinian Sermons* 409.

³⁹ Alkuin, *De animae ratione liber ad Eulalam virginem* c. 3 (ed. J.P. Migne, PL 101, Paris 1863) 629–650, hier 629 f.

chen.⁴⁰ In Sermo XII wurde sogar, im Gegensatz zur Vorlage, 1 Timotheus 6, 10 aufgenommen, und der Text damit um genau jene Bibelpassage ergänzt, die auch in der Admonitio generalis das Thema der Habgier bestimmt. Diese Angleichung des Textes an die Vorgaben der Admonitio verdeutlicht einmal mehr, wie sehr der Salzburger Kompilator den moralischen Diskurs vom fränkischen Hof im sozialen Umfeld, für das die Sammlung geschaffen worden ist, umzusetzen versuchte. Eine genaue Umsetzung war auch vonnöten, denn nicht immer vermochte der moralische Diskurs mit den politischen Entwicklungen Schritt zu halten.

Die Zusammenhänge zwischen dem oft sehr abstrakten Konzept der Todsünden und ihren sozialen Auswirkungen wiederholt aufzuzeigen, war für die Prediger eine wichtige Aufgabe, um die Kluft zwischen den christlichen Moralvorstellungen, wie sie in den Predigten zu hören waren, und der realen Welt zu überbrücken. Gerade in Krisenzeiten, wenn Leben und Eigentum mehr bedroht waren, musste die Verbindung zwischen dem eigenen Handeln und den christlichen Werten neu bestimmt werden. Dies zu tun, war sowohl Aufgabe der höchsten Würdenträger, an ihrer Spitze der Herrscher, als auch der Prediger.

Während der großen Hungersnot, die zum Jahreswechsel 805/806 ihren Höhepunkt erreicht hatte, erließ Karl der Große im März 806 das Kapitular von Nimwegen. Darin reagierte er auf klar erkennbare Missstände, die ihm zu Ohren gekommen waren: Bettler zogen durch das Land und mussten versorgt werden,⁴¹ Kirchenschätze wurden durch die *custodes*, die sie eigentlich bewachen sollten, verkauft. Manche Händler rühmten sich sogar dieser Geschäfte, wie Karl betont.⁴² Grafen und andere, die Königslehen erhalten hatten, betrachteten diese Benefizien als ihr Eigentum und ließen die darauf sitzenden Manzipien auf ihren Eigengütern arbeiten. Manche sollen sogar die Benefizien verkauft und somit ihr Vermögen vermehrt haben.⁴³

Das Kapitular definiert auch unrechtes Handeln,⁴⁴ wobei es zwischen der guten und der schlechten Seite der *cupiditas* unterscheidet. Auf die gute weist der Philipperbrief 1, 23, hin: „Ich sehne mich danach (*cupio*), aufzubrechen und bei Christus zu sein.“, oder Psalm 84, 2: „Meine Seele verzehrt sich in Sehnsucht (*cumcupivit*) nach

⁴⁰ Weder Pseudo-Beda noch Hrabanus Maurus geben in ihrer Bearbeitung der gemeinsamen Vorlage die *concupiscentia* an konzentrieren sich auf die *cupiditas* in der Weise wie der Salzburger Kompilator. Vgl. McCune, Four Pseudo-Augustinian sermons 397 f.

⁴¹ Capitulare missorum Niumagae datum, 806 m. Martio, c. 9 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 130–132, hier 132. Vgl. Jörg, Die Besänftigung göttlichen Zorns. Zu den wirtschaftlichen Zusammenhängen siehe Siems, Handel und Wucher 738–748.

⁴² Capitulare missorum Niumagae datum c. 4, ed. Boretius 131.

⁴³ Capitulare missorum Niumagae datum c. 6 und 7, ed. Boretius 131.

⁴⁴ Capitulare missorum Niumagae datum c. 12–17, ed. Boretius 132. Vgl. Patzold, *Episcopus* 457, Anm. 662, mit dem Hinweis auf die Aufnahme dieser Passagen in die Collectio des Ansegis. Vgl. aber Siems, Handel und Wucher 744 f., der zeigt, dass diese Passagen sonst nicht weiter überliefert wurden.

dem Tempel des Herrn“.⁴⁵ Schlecht ist dagegen, wenn man sich *supra modum* irgendwelche Dinge ungerechtfertigt aneignen wolle, so wie Salomon sagt: „Folge nicht deinen Begierden (*concupiscentiae tuae*).“⁴⁶

Die *avaritia* bestünde darin, die Sachen eines anderen zu verlangen, aber niemandem vom Angeeigneten zu geben. Sie sei die Wurzel allen Übels.⁴⁷ Das schändliche Gewinnstreben sei bei jenen zu beobachten, die aus diesem Beweggrund heraus durch verschiedene Täuschungen unehrenhaft fremden Besitz erlangen wollen.⁴⁸ Nach dieser Feststellung folgt eine Bestimmung über den gerechten Zins.⁴⁹

In einer Krisenzeit, in der moralische Schranken häufiger durchbrochen und damit Missstände verschärft wurden, bestand neben der Dringlichkeit, administrative Entscheidungen zu treffen, offenbar auch die Notwendigkeit, die Ursachen des Übels in einem Kapitular deutlich zu benennen und zwischen den einzelnen Sünden zu differenzieren. Dass man dazu Standarddefinitionen für geläufige Sünden wählte, folgte einem klaren Kalkül. So erhielten die im Kapitular behandelten konkreten Missstände einen Sitz im Leben, nämlich die Übereinstimmung mit jenen Sündenregistern, von denen der Klerus dem *populus* regelmäßig predigte. Offenbar hatte sich dieser moralische Diskurs von der erfahrbaren Welt des *populus* gelöst. Die Predigten in den lokalen Kirchen und Bischofszentren konnten die Bevölkerung nicht von ihrem sündhaften Treiben abhalten. Das Kapitular aber verdeutlichte, dass der Kaiser selbst die in den Predigten thematisierten moralischen Maßstäbe an die im Text erwähnten Verfehlungen anlegte. Keiner durfte daher glauben, dass seine Verfehlungen außerhalb dieser moralischen Kategorien blieben. Indem man also den standardisierten Sündenkatalog in das Kapitular aufnahm, wurde das Fehlverhalten in eine moralische Grammatik rückübersetzt und somit wieder für moralische Ermahnungen geöffnet. In solchen Passagen sind herrschaftliche *admonitio* und geistliche *praedicatio* kaum voneinander zu unterscheiden. Es bestand aber die Notwendigkeit, die moralischen Grundsätze in allen diesen Texten ständig zu wiederholen.

Die Sünde der Habgier blieb ja nicht nur auf Krisenzeiten beschränkt. Sie wurde im Kleinen, als auch im Großen verübt und erstreckte sich vom einfachen Diebstahl bis hin zum Raub von Ländereien. Zudem waren Arme und Reiche, Weltliche und Geistliche davon betroffen, sowohl als Täter als auch als Opfer dieser Todsünde. Im Ka-

45 Capitulare missorum Niumagae datum c. 12, ed. Boretius 132: 12. *Cupiditas in bonam partem potest accipi et ad malam: in bonam iuxta apostolum: 'cupio dissolvi et esse cum Christo', et in psalmo: 'cumcupivit anima mea in atria Domini.'*

46 Capitulare missorum Niumagae datum c. 13, ed. Boretius 132: 13. *Cupiditas vero in malam partem accipitur, qui supra modum res quaslibet iniuste appetere vult, iuxta Salomonem: 'post concupiscentias tuas non eas'.*

47 Capitulare missorum Niumagae datum c. 14, ed. Boretius 132: 14. *Avaricia est alienas res appetere et adeptas nulli largiri; et iuxta apostolum haec est 'radix omnium malorum'.*

48 Capitulare missorum Niumagae datum c. 15, ed. Boretius 132: 15. *Turpe lucrum exercent, qui per varias circumventiones lucrandi causa inhoneste res quaslibet congregare decertant.*

49 Capitulare missorum Niumagae datum c. 16, ed. Boretius 132: 16. *Foenus est qui aliquid prestat; iustum foenus est, qui amplius non requirit nisi quantum prestitit.* Vgl. auch ebda. c. 17.

pitular von Nimwegen beklagte Karl der Große auch, dass *comites et alii homines* versucht haben sollen, königliche Benefizien in Allodialgut umzuwandeln. Andere wiederum versuchten, sich mit Wucher an der Not der Ärmern zu bereichern.⁵⁰ Schon im Jahr davor wetterte er gegen jene *potentes*, die aus reiner Habgier (*cupiditas*) finanziell schwächere Freie in den Ruin trieben, um deren Land aufzukaufen.⁵¹ Diese Bedrückung der Schwächeren war ein ständiges Problem, wie die zahlreichen Bestimmungen bezeugen, dass von den Armen nur vor Zeugen gekauft werden dürfe.⁵²

Seltener ist der Diebstahl alltäglicher Güter bezeugt, obwohl er sicherlich täglich stattfand. Am 21. Juli 807 schenkte ein Hermpehr einen Wald bei Bayerischzell an Freising als Sühne für einen Diebstahl von einem Pferd und zwei Rindern.⁵³ Wesentlich öfter sind Beispiele überliefert, in denen Landbesitz entfremdet wurde. Im Jahr 817 übergaben der *nobilis* Coteschalch und sein Bruder Deotpald ihren Besitz zu Ober- oder Untermenzing an Freising (*ubi dominus pretiosus Corbinianus in corpore requiescit*), offenbar als Sühne dafür, dass sie sich das Allod eines weiteren Bruders unrechtmäßig angeeignet hatten.⁵⁴ In den meisten Fällen raubten Mächtige Besitz von Schwächeren. Um 806/807 beklagte sich der Priester Otker über den *comes* Cotehram, der ihm *contra lege* seinen Besitz zu Niederwörth geraubt habe (*rapuit*).⁵⁵

Um 850 legte der unbekannte Autor der *Collectio canonum quadripartita* wohl die beste Charakterisierung eines begüterten *avarus* vor, dessen Grundzüge sich sowohl in den Kapitularien als auch in den Predigten im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts finden lassen, wenn sie ihre Kritik an die *potentes* formulierten:

Er selber verfügt über Besitzungen nah und fern und duldet nicht, dass ein anderer in seiner Nachbarschaft etwas besitzt, während er selber einen Besitz an den anderen reiht, seine Landmarken weiter und weiter ausdehnt, die Armen verflucht, die kleinen Grundbesitzer unter Druck setzt, seinen Nachbarn erpresst und jeden in seiner Umgebung quält, stört und verfolgt. Er erlangt nichts, ohne damit jemandens Pein zu verursachen, macht keinen Gewinn, ohne das schmerzvolle Stöhnen seines Mitmenschen: Er allein zieht Nutzen aus etwas, das für die gesamte Öffentlichkeit ein schlimmer Schaden ist.⁵⁶

50 Capitulare missorum Niumagae datum c. 6–7, ed. Boretius 132. Vgl. dazu Siems, Handel und Wucher 229–232.

51 Capitulare missorum in Theodonis villa cc. 15 und 16, ed. Boretius 125.

52 Siehe die Belegstellen bei Siems, Handel und Wucher 755 mit Anm. 1061. Vgl. auch Christel Cleff, Der Schutz der wirtschaftlich und sozial Schwachen in den Kapitularien Karls des Großen und der nachfolgenden Karolinger (unpubl. Dissertation, Köln 1954) 31–115.

53 TF 259, ed. Bitterauf 1, 232.

54 TF 386, ed. Bitterauf 1, 327 f.

55 TF 232b, ed. Bitterauf 1, 214 f.

56 *Collectio canonum quadripartita* III, 35, ed. Migne 1333–1398, hier 1366. Kéry, Canonical Collections 167 f. Übersetzung von Bettina Emmerich, Geiz und Gerechtigkeit. Ökonomisches Denken im frühen Mittelalter (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 168, Stuttgart 2004) 208, nach Newhauser, Towards *modus in habendo* 21 f.

Große Teile des Textes sind weniger zeitbezogen, sondern stützen sich in einem langen Kapitel auf bekannte Passagen der Bibel, die sich mit Geiz und Habgier und ihren Folgen auseinandersetzen.⁵⁷ Viele dieser Motive finden sich bereits in einem Kapitular aus der späteren Regierungszeit Karls des Großen, in dem sich ein ungewöhnlich langer Abschnitt mit dem Laster der *avaritia* auseinandersetzt. Der Apostel habe die Habsucht mit der *servitus idolorum* gleichgesetzt, heißt es darin nach Paulus. Es folgen eine Reihe weiterer Passagen über *avaritia* und *cupiditas* aus der Heiligen Schrift. Durch die Habsucht verliere man den Glauben und die Liebe, während man doch durch die Großzügigkeit das Himmelreich gewinnen könne, meint der Autor an einer anderen Stelle. Mit den Worten Alkuins listet der Autor die durch die *avaritia* initiierten weiteren Laster auf und schließt mit der Bemerkung, dass diese allein durch Gottesfurcht und Liebe für den Nächsten, durch Almosen für die Armen und durch Glauben und Gerechtigkeit besiegt werden könnten.⁵⁸

Sowohl die *Collectio canonum quadripartita* aus der Mitte des 9. Jahrhunderts als auch das Kapitel *De avaricia cavenda* aus dem ersten Jahrzehnt desselben Jahrhunderts tragen Züge einer Predigt, wie es der folgende Text dokumentiert. Es ist eine Predigt mit dem Titel *De execrandis vitiis* aus einer bayerischen Handschrift aus dem ersten Viertel des 9. Jahrhunderts.⁵⁹ In diesem *Sermo* werden hauptsächlich die Ursachen und Auswirkungen der *avaritia* diskutiert. Zunächst bietet der Text entsprechende Zitate aus der Bibel und den Kirchenvätern. Vielleicht dienten dazu die zu dieser Zeit weit verbreiteten Florilegien-Sammlungen als Hilfsmittel.⁶⁰ Der Apostel Paulus habe demnach gelehrt, jene zu verfluchen, die in *avaritiae crimine* verbleiben wollten. Der Habgierige sei dem *infernum* gleich. Diese Stelle wurde auch in den beiden anderen Texten aufgenommen, so wie auch die meisten der folgenden: Umso mehr der Habsüchtige besitzt, desto mehr wünscht er durch Habgier zu erlangen. „Es gibt nichts Schlimmeres als einen Geizigen, nichts ist ungerechter, als Geld zu lieben“, zitiert der Prediger frei nach Jesus Sirach (Sir 10, 9 und 10). Denn je schlechter der Habgierige wird, umso elender und ärmer an ewigem Ruhm steht er da. Er solle zuerst das zurückgeben, was er durch Ungerechtigkeit erworben hat, und zwar nicht den Armen, sondern den Eigentümern, denn das, was man davon den Armen oder Gott gegeben hat, werde von Gott nicht anerkannt, da es ungerecht erworben worden war. Erst nachdem er den Eigentümern das ihnen Zustehende zurückgegeben und seine Ver-

57 *Collectio canonum quadripartita* III, 34–38, ed. Migne 1364–1367.

58 *Capitulare ecclesiasticum* 5 (ed. Hubert Mordek/Gerhard Schmitz, *Neue Kapitularien und Kapitulariensammlungen*, in: *Deutsches Archiv* 43, 1987) 396–414, hier 400f.

59 München, BSB, Clm 14410, fol. 77v–80v.

60 Vgl. David Ganz, *Fragmentierung von patristischen Texten in der Merowingerzeit*, in: *Fragmente. Der Umgang mit lückenhafter Quellenüberlieferung in der Mittelalterforschung. Akten des internationalen Symposiums des Zentrums Mittelalterforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften Wien*, 19.–20. März 2009, ed. Christian Gastgeber/Christine Glassner/Kornelia Holzner-Tobisch/Renate Spreitzer (Wien 2010) 151–159.

bindlichkeiten erfüllt habe, könne er den Armen oder den Kirchen spenden. Eine solche Gabe würde von Gott angenommen werden.

Danach wendet sich der Text, wieder mit Berufung auf Paulus, gegen die Räuber (*rapaces*).⁶¹ Diese würden eine ähnliche Vergeltung wie die Habgierigen empfangen. Deshalb müsse man die schädliche *cupiditas* nach allen vergänglichen Dingen fliehen, denn sie werde die Wurzel aller Schlechtigkeit genannt. Der Räuber werde deshalb als Sohn des Teufels bezeichnet werden. So wie der Teufel niemals überdrüssig wird, durch schlechte Künste Gott seine Söhne zu rauben, so scheut der Räuber nicht davor zurück, den Armen *in Christo* oder Machtlosen auszurauben.

Nicht nur der ist ein Räuber, der gewaltsam die Sachen eines Armen raubt, sondern auch ein Richter oder ein anderer Reicher und Mächtiger, der durch welchen schlechten Einfall auch immer oder durch bösen Betrug seinen Nächsten, Edlen oder Nichtedlen, Christen oder Heiden, ihr Eigentum zu plündern wagt.⁶²

Die *iudices* und *ministri*, auch wenn sie selbst nichts Ungerechtes getan und nicht einmal *praemia* für ihre Urteile begehrt haben, wären schuldig, wenn sie die Untaten ihrer untergebenen *rapaces ministri* nicht verboten haben. Diese Mahnung erinnert an ein Kapitel des Konzils von Chalon-sur-Saône aus dem Jahr 813, demnach ebenfalls die höheren Würdenträger für die Untaten ihrer Untergebenen Verantwortung trügen, selbst wenn sie davon nichts gewusst haben sollten.⁶³

Wie der unbekannte Autor der *Collectio canonum quadripartita* verweist auch der Predigtautor auf eine spezifischere Situation. Offenbar wurde die Predigt für Geistliche verfasst, deren Wirkungsbereich sich in der Nähe von Gebieten mit heidnischer Bevölkerung befand. Dafür spricht auch der Inhalt der Handschrift, in der der Text überliefert ist.⁶⁴ Der Codex enthält zunächst den Winterteil des Ps.-Beda-Homiliars (fol. 1r-77v), dann die zitierte Predigt und eine weitere Bußpredigt, die Krieger vor der Schlacht anspricht (fol. 77v-83v).⁶⁵ Danach folgen die sog. *Capitula Bavarica* (fol. 83v-85v), die Schrift *Ratio de cathecizandis rudibus*, eine Instruktion für Katechumenen (fol. 85r-92r) und eine kurze Abhandlung über die acht Todsünden von Cassian von Marseille (fol. 92v-93r). Weiters überliefert sie die Predigt *De pace et concordia* (fol. 93r-97v) aus der Salzburger *Sermones*-Sammlung, die Antwort des Maxentius von Aquileia auf Karls Taufumfrage von 811 (fol. 92v-93r), einige kurze Passagen aus Isidor von

⁶¹ Zum Begriff und seinen politischen Gebrauch vgl. Karl Brunner, *Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 25, Wien/Köln/Graz 1979) 15 ff.

⁶² *Sermo de execrandis vitiis*: München, BSB, Clm 14410 fol. 79r-v, mit Anklängen an Isidors *Sententiae*.

⁶³ *Concilium Cabillonense* a. 813, c. 7, ed. Werminghoff 275.

⁶⁴ Vgl. Heer, *Ein karolingischer Missions-Katechismus*.

⁶⁵ Siehe dazu David Bachrach, *Confession in the Regnum Francorum (742–900): the sources revisited*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 54 (2003) 3–22, hier 15–18.

Sevillas *De ecclesiasticis officiis* und schließlich einen kurzen Kommentar *Primo paganus*, worin auch Alkuins Briefe 134 und 137 diskutiert (fol. 99v-102v) werden.⁶⁶

Es handelt sich bei dieser Handschrift tatsächlich um ein Handbuch, das sehr wahrscheinlich für die Mission verwendet wurde. Waren die moralischen Verhältnisse schon im Reich bedenklich schlecht, so dürften sie in jenen Gebieten, in denen die administrativen Strukturen erst aufgebaut wurden, noch weitaus schlimmer gewesen sein.⁶⁷ Sehr wahrscheinlich wurde dort bei Gebietsenteignungen auch eher rohe Gewalt angewandt als anderswo, was gerade Missionsbemühungen bei benachbarten Heiden, die im Text angesprochen wurden, konterkarierte.

Habgier war an allen Orten und in unterschiedlichen Facetten zu beobachten. Es gab eben verschiedene Wege, sich fremde Güter anzueignen. Man konnte sie mit Gewalt in Besitz nehmen, wie es die Freisinger Traditionen oder auch die Predigt des Codex 14410 beklagen, oder man versuchte, sie durch Bestechung der Richter zu erlangen. Von letzterem berichtet Theodulf von Orléans um 800 in seinem *Carmen contra iudices*:

Einer bot ein Kristallgefäß und Gemmen aus dem Osten, damit ich einfädle, dass er die Felder eines anderen in seinen Besitz bekäme. Ein anderer brachte eine große Anzahl von kostbaren goldenen Münzen, die mit arabischen Buchstaben und Zeichen gefurcht waren, und Münzen aus weißem Silber geprägt mit einer römischen Prägung, damit er sich Bauernhöfe, Ländereien, Häuser besorgen könne.⁶⁸

Oft lag das Ziel der Habgierigen aber darin, unter Vorspiegelung falscher Tatsachen Gewinn aus Geschäften mit der Kirche zu erzielen. Das Konzil von Reims 813 wandte sich gegen jene, die sich eine Prekarie erschleichen wollten und damit nicht nur die Kirche, sondern auch andere Beteiligte täuschten. Als Ursache für dieses verwerfliche Verhalten wird wieder einmal die *cupiditas* genannt.⁶⁹

Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Gier weltlicher Amtsträger weithin berüchtigt war und vor allem in Krisenzeiten heftig kritisiert wurde. In einer Vision aus der Mitte des 9. Jahrhunderts soll einer *paupercula mulier* der verstorbene Graf von

⁶⁶ Vgl. Owen M. Phelan, Textual transmission and authorship in Carolingian Europe. *Primo paganus*, baptism, and Alcuin of York, in: *Revue Bénédictine* 118 (2008) 262–288.

⁶⁷ Zur Rücksicht auf *pagani* in diesem Zusammenhang mahnte Karl bereits 802. Vgl. *Capitulare generale* c. 30, ed. Boretius 96.

⁶⁸ Theodulf, *Versus contra iudices* 171–176, ed. Dümmler 498: *Hic et cristallum et gemmas promittit Eoas / Si faciam, alterius ut potiatur agris. / Iste gravi numero nummos fert divitis auri, / Quos Arabum sermo sive character arat, / Aut quos argento Latius stilus inprimit albo, / Si tamen adquirit predia, rura, domos.*

⁶⁹ Concilium Remense a. 813, c. 37, ed. Werminghoff 257: *Ut si quilibet hominum res ecclesiae per mendatia vel magna ingenia in precariam sibi adquirere et habere voluerit, et post factas precarias eadem mendatia ad aures eiusdem rectoris ecclesiae delata fuerint, ipsa ecclesia res suas, quae ei mendaciter abstractae fuerunt, pleniter absque ullius contradictione omnimodis recipiat. Ille vero, qui res suas per eadem mendatia propter cupiditatem ipsius precariae eidem ecclesiae tradidit, simili modo in suam recipiat dominationem.*

Aquitaniern, Bego, erschienen sein, dem höllische Geister flüssiges Gold in den Mund gossen und dazu meinten: „Nach solchem Gold hast Du zu Lebzeiten gedürstet und deinen Durst nie stillen können; jetzt trinke Dich satt.“⁷⁰ Auch die Visio Wettini berichtet anschaulich über die Qualen der habgierigen Grafen.⁷¹

Diese Texte beschreiben eindringlich das begangene Unrecht und das große Bedürfnis nach Gerechtigkeit derer, die sich der Gewalt der Mächtigen hilflos ausgesetzt sahen. Die außergewöhnliche Direktheit der Formulierung verfehlte ihre Wirkung nicht. Über das Potential solcher Szenarien verfügten aber auch jene hagiographischen Texte, die weit verbreitet waren und ohnehin im Laufe des liturgischen Jahres, zum Festtag des jeweiligen Märtyrers oder Heiligen, zum Vortrag kamen. Besondere Wirkung dürften dabei die Texte über jene Märtyrer oder Heilige erzielt haben, mit denen die *potentes* persönlich, etwa durch das Patrozinium ihrer Kirche, verbunden waren.

7.2 Habgier in den Passiones

Ein in Bayern in vielen Kirchen verehrter Märtyrer war Laurentius, dessen überarbeitete Passio sich auch in der Sermones-Sammlung findet.⁷² In dieser Passio wird berichtet, der *archidiaconus* Laurentius sei von Papst Sixtus mit der Verwahrung des Kirchenschatzes beauftragt worden. Als Kaiser Decius davon hörte, soll er darüber sehr erfreut gewesen sein und Valerianus gemeinsam mit dem *vicarius* Yppolitus ausgesandt haben, um den Schatz zu suchen.⁷³ Seine Nachforschungen blieben zunächst jedoch erfolglos. Yppolitus wurde anlässlich dieser Suche sogar von Laurentius getauft und wie dieser später im Zuge der Christenverfolgungen getötet. Als Valerianus den *archidiaconus* aber schließlich gefunden hatte und nach dem Schatz befragte, erbat Laurentius eine Frist von drei Tagen, um den Schatz herbei zu schaffen. Diese Frist wurde ihm gewährt. Der Märtyrer versammelte daraufhin die Armen und Verehrten aus den Straßen Roms im Hause des Yppolitus. Am dritten Tag sprach er im Palast vor, wo er von Decius und Valerianus nun noch einmal nach den Schätzen befragt wurde. Laurentius führte daraufhin die Armen und Verehrten herein und meinte: „Dies sind

⁷⁰ Visio pauperulae mulieris (ed. Wilhelm Wattenbach/Wilhelm Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter 3, Weimar 1957) 317 f; (ed. Hubert Houben, Visio cuiusdam pauperulae mulieris. Überlieferung und Herkunft eines frühmittelalterlichen Visionstextes, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins vol. 124/NF 85 1976, 31 – 42); Vgl. Siegfried Epperlein, Herrschaft und Volk im karolingischen Imperium. Studien über soziale Konflikte und dogmatisch-politische Kontroversen im fränkischen Reich (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 14, Berlin 1969) 80 f.

⁷¹ Walahfrid Strabo, Visio Wettini 475 – 519 ed. und übers. Knittel 92 – 95.

⁷² Gertrud Diepolder, Altbayerische Laurentiuspatrozinien, in: Aus Bayerns Frühzeit. Friedrich Wagner zum 75. Geburtstag, ed. Joachim Werner (München 1962) 371 – 396. Vgl. auch Reinhold J. Dessl OCist, Der Hl. Laurentius in Oberösterreich. Ein Beitrag zur Geschichte seiner Kirchenpatrozinien, in: Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereins 147 (2002) 169 – 180.

⁷³ Passio Laurentii brevior, siehe Anhang 2, S. 432, Z. 26 f: *Decius autem gavisus est de thesauro quod audivit ...*

die ewigen Schätze, die niemals vergehen und (immer) wachsen.“ Daraufhin geriet Decius in Zorn und befahl, der Christ solle den Göttern opfern.

Der *furor* des Decius bewirkte als Folge seiner Habgier den Tod des Laurentius und einiger seiner Begleiter. Für den mittelalterlichen Rezipienten dieser Passio wurden damit eindringlich die Folgen einer Sünde zu Gehör gebracht, der sie sich meist selbst bezichtigen mussten. Auch zahlreiche andere Passiones der Sermones-Sammlung verdeutlichten drastisch die Auswirkungen der Habgier. In der Passio von Johannes und Paul versuchte Julian das Vermögen der Constantia zu erlangen, das sie den beiden Märtyrern vererbt hatte.⁷⁴ In der Passio Caeciliae suchte der römische Präfekt Almachius das Vermögen des Valerianus bei dessen Verlobter Caecilia, nachdem er ihn hatte ermorden lassen.⁷⁵

In der Passio der Lucia war es sogar der Verlobte der Märtyrerin selbst, der sie aus Habgier dem heidnischen Prokonsul auslieferte. Anfänglich beobachtete er, dass Lucia das Vermögen, das sie von ihrem Vater geerbt hatte, verkauft hatte, ohne ihn darüber informiert zu haben. Um über die Veränderung der Vermögensverhältnisse mehr zu erfahren, horchte er geschickt die Amme seiner Verlobten aus. Als diese ihm erzählte, dass Caecilia Güter (*possessiones*) im Wert von 1000 Solidi und mehr gefunden habe, die sie in seinem Namen kaufen wolle, dafür aber ihr eigenes Gut verkaufen müsse, glaubte er, es handle sich dabei um irdische Güter, die Lucia erwerben wollte. Bereitwillig half er ihr, das vermeintliche andere Gut zu kaufen, indem er selbst Teile von seinem Besitz verkaufte. Nachdem er aber in Erfahrung gebracht hatte, dass seine Verlobte das Geld den Armen gegeben hatte, anstelle irdischen Besitz zu erwerben, geriet er in Zorn (*excitavit in iracundiam*) und verriet dem Prokonsul Paschasius, dass Lucia eine Christin sei.⁷⁶

Diese Passio verdeutlicht vielleicht am eindringlichsten, dass die Habgier nicht allein ein Impuls ist, der spontan etwas zu besitzen verlangt, sondern eine spezifische Art, die Welt wahrzunehmen. Durch das Kalkül den Besitz zu vermehren, werden die Zeichen falsch interpretiert. Das didaktische Potential dieser Erzählung ist beachtlich, ist doch das Bestreben zur Konsolidierung oder sogar zur Vermehrung des Vermögens beider Brautleute im Zuge einer anstehenden Vermählung für jeden Rezipienten dieses Textes nachvollziehbar und nichts Verwerfliches. Durchaus verständlich ist auch die Verzweiflung des Verlobten, durch ein Missverständnis alles verloren zu haben. Schon allein die Umstände, die zum Entschluss des Verlobten führten, seinen Beitrag beim Kauf der vermeintlich wertvollen Güter beizusteuern, scheinen aus dem Leben gegriffen zu sein. Eine tratschsüchtige Amme berichtet dem Bräutigam von einem belauschten Gespräch zwischen Mutter und Tochter, das sie gründlich missverstanden hat. Auch das Entgegenkommen des Verlobten, Caecilia in ihren Plänen zu unterstützen, scheint nachvollziehbar und sympathisch.

⁷⁴ Passio ss. Iohannis et Pauli brevior, siehe Anhang 2, S. 425 f.

⁷⁵ Passio s. Caeciliae brevior, siehe Anhang 2, S. 445 f.

⁷⁶ Passio Luciae brevior, siehe Anhang 2, S. 447 – 449. Vgl. Passio sanctae Luciae virginis et martyris, ed. Mombritius 2, 107 – 109.

Der Fortlauf der Erzählung lässt das Verständnis und die Sympathie für den heidnischen Bräutigam aber bald schwinden. Der Hörer bleibt mit dem Empfinden zurück, doch noch mehr Teil dieser trügerischen Welt zu sein, als er ursprünglich selbst geglaubt hatte. Im Unterschied zur Vorlage bezeichnete der Kompilator der Salzburger Sermones-Sammlung den Verlobten sogar als einen *stultus*, offensichtlich, um ganz klar den Irrtum seines Handelns zu verdeutlichen. Nun konnte der Bräutigam zwar als Heide identifiziert und damit sein Handeln erklärt werden; denn als Heide waren ihm christliche Tugenden und die Kontrolle der Emotionen fremd. Aus einer emotionalen Perspektive betrachtet erwiesen sich Heiden im Allgemeinen und römische Amtsträger im Besonderen nicht allein deshalb als schlechte Menschen, weil sie Christen verfolgten und verurteilten, sondern vor allem auch deswegen, weil sie dies auf Basis eines unkontrollierten emotionalen Haushaltes taten. Die Christen, für die diese *Passiones* und *Sermones* kompiliert wurden, unterschieden sich zwar deutlich durch den rechten Glauben von den Heiden, aber sie konnten Gefahr laufen, diesen durch negative Emotionen gleich zu werden. Nur ein stetiges Kontrollieren der Emotionen schuf die Differenz zum Heidnischen, auf die es letztlich ankam. Aus diesem Spannungsverhältnis heraus erklärt sich auch die Nützlichkeit dieser „alten“ Geschichten, vor allem dann, wenn man dazu Interpretationsanleitungen zur Verfügung gestellt bekam, etwa durch die Predigten der Salzburger Sermones-Sammlung.

Gerade in jenen Fällen, in denen man in Gefahr geriet, Wertvolles oder gar seinen ganzen Besitz zu verlieren, rieten die Sermones zur Geduld (*patientia*). Manchmal müsse ein gerechter *princeps* zuwarten, bis er stark genug sei, zu korrigieren und zu bestrafen, argumentiert eine Predigt. Nicht Schlechtes sollte für Schlechtes gegeben werden, sondern das Schlechte durch das Gute vergolten, also der *iustitia* die *clementia* hinzugefügt werden.⁷⁷ Um diesen Gedanken zu vertiefen, griff der Kompilator der Salzburger Sermones-Sammlung auch auf die *Verba seniorum* zurück. Dort fand er eine Episode mit dem Titel *De patientia*, die er für seine Ansprüche adaptierte.

Ein altherwürdiger Mann mit Namen Gelasius besaß ein Buch, das 18 *Solidi* wert war. Er bewahrte es in der Kirche auf und stellte es allen zur Lektüre bereit, die es lesen wollten. Eines Tages kam ein *peregrinus*, der das Buch entwendete und versuchte, es in der nahegelegenen Stadt zu verkaufen. Ein Interessent wollte es zunächst schätzen lassen und fragte daher den Dieb, ob er das Buch einem Sachverständigen zeigen dürfte. Dieser Sachverständige erwies sich dann als eben jener Gelasius, dem das Buch gestohlen worden war. Der *senex Gelasius* bestätigte den Wert des Buches (der Interessent wollte nur 16 *Solidi* zahlen) ohne weiteren Kommentar. Als nun der Kaufinteressent zurückkam und sagte, Gelasius habe den Preis des Buches als gerechtfertigt befunden, fragte der Dieb, ob denn Gelasius noch etwas anderes gesagt habe. Als der Käufer meinte, der *senex* habe nichts weiter hinzugefügt, wollte der Dieb das

⁷⁷ Sermo II, 50: *De patientia principum* 1, ed. McCune 282.

Buch nicht mehr verkaufen. Er brachte es dem rechtmäßigen Besitzer zurück und blieb den Rest seines Lebens bei ihm.⁷⁸

Obwohl die Habgier in dieser Episode nicht explizit erwähnt wird, handelt sie doch auch von ihr. Der Kompilator dieses Textes hat den monastischen Kontext der Vorlage reduziert und für ein breiteres Publikum geöffnet. Doch auch ohne die Bezeichnung des Gelasius als *abbas* (und des Diebes als *frater peregrinus*), wie sie in der Vorlage zu finden ist, blieb die spirituelle Autorität des Gelasius für jeden sichtbar. So waren es ja hauptsächlich Geistliche, die in den Episoden der Salzburger Sermones die Emotionen des *populus*, darunter vor allem die *cupiditas*, regulierten.

In jenem Text, der dem Andenken des Heiligen Rupert diene, wird im Vergleich zur Vorlage die *cupiditas* als eine jener Sünden hinzugefügt, die Rupert aus den Herzen der Menschen vertrieben haben soll: „Aus den Herzen von vielen vertrieb jener die Vergnügungssucht, schmiss den Hass hinaus, löschte den Neid, schnitt die Habgier ab und riss die Tücke aus ...“⁷⁹ Die Abkehr von der Habgier wurde so mit der Verehrung des Heiligen untrennbar verbunden.

Zudem erlaubte die Verbindung von *Passiones* mit den *Sermones* der Sammlung, das Gehörte immer wieder mit den moralischen Standards der Zeit in Verbindung zu bringen. So liest sich manches Argument aus den in der Sammlung überlieferten *Sermones* wie ein Kommentar zu den Episoden aus den *Passiones*: „Es möge sich deshalb der Habgierige nicht mit dem christlichen Namen schmeicheln, weil jener den christlichen Namen unbegründet trägt, der nicht durch Werke die Wahrheit des christlichen Namens zeigt.“⁸⁰ Aber auch das Gegenbild des wahren Christen und gerechten *princeps* wird geboten, wenn der Prediger über diesen meint: „Die Ungleichheit erfreut ihn nicht, die Habgier entflammt er nicht ...“⁸¹

7.3 Habgierige Geistliche

Die Habgier war aber nicht nur auf die Weltlichen beschränkt, sondern befahl auch hohe Geistliche. Alkuin warnte Erzbischof Eanbald II. von York ebenso vor der

⁷⁸ Sermo II, 50: De patientia principum 2, ed. McCune 282 f.; vgl. Verba seniorum XVI, 1 (ed. Jacques Paul Migne, PL 73, Paris 1843) 855 – 1022, hier 969 – 970.

⁷⁹ Sermo in natale sancti Hrodperti: De quantorum ille cordibus fugavit luxuriam, eiecit iram, extinxit invidiam, resecauit cupiditatem, malitiam extirpavit ... Vgl. dazu Eusebius Gallicanus, Homilia LI, 8, ed. Glorie 599: De quantorum cordibus, quos inhonesta iniquitas et impietas possidebat, fugavit luxuriam, deiecit iram et exstinxit invidiam ...

⁸⁰ Sermo 13, 2, ed. McCune 425: Non ergo sibi blandiatur auarus de nomine christiano, quia inanitum christianum portat nomen qui non operibus ostendit christiani nominis ueritatem.

⁸¹ Sermo II, 49: De iustitia principum 1, ed. McCune 281: Non eum delectat iniquitas, non inflammat cupiditas, nec defraudatione alicuius ex paupere diuites iniuste faciet et, quod iusta potestate a populis exquirere poterit, saepe misericordie clementia donat. Vgl. Isidor von Sevilla, Sententiae III, 49, 1 – 4, ed. Cazier 299 – 301.

„Habgier, die die Wurzel allen Übels ist“, ⁸² wie Arn von Salzburg, den *missus* Karls des Großen. ⁸³ In diesen Fällen wird der Charakter solcher Schreiben als „offene Briefe“ besonders deutlich, da die Adressaten sie vor einem größeren Publikum verlesen sollten. Der Salzburger Erzbischof nutzte tatsächlich die Möglichkeit, im Rahmen von Synoden die versammelte Geistlichkeit vor den Gefahren der *cupiditas* zu warnen, was wiederum Eingang in deren Predigten gefunden haben wird. Dabei nutzte er die Briefe des Angelsachsen als Grundlage seiner Mahnungen.

Mit einem Zitat aus dem paulinischen Brief an Titus (*Non turpis lucri cupidus*) beginnt eine von Arns Modellpredigten. ⁸⁴ „Jener, der andere lehrt, die Habsucht (*avaritia*) mit den Füßen zu treten, ist ein Frevler, wenn er selbst durch die Gluten der Habsucht ins Schnaufen gerät.“ ⁸⁵ Auch hier durfte weder das Sprichwort *radix est omnium malorum* fehlen, noch 2 Tim 2, 4: „Keiner, der in den Krieg zieht, soll sich in Alltagsgeschäfte verwickeln lassen“, wobei Arn meint, wenn dies für Weltliche zuträfe, dann erst recht für alle Geistlichen. ⁸⁶ Es gebe nur sehr wenige, deren Geist die *cupiditas* ausspeien würde, und die die *via regia* zwischen den *secularia desideria* einschlagen würden, ergänzt der Erzbischof. Es gebe aber viele, die mehr die Bequemlichkeiten dieser Welt als den Nutzen für den Herrn suchen; die eher in weltliche Verlockungen verstrickt sind, als sich den göttlichen Offizien zu widmen. Die Ursache dafür läge in der *cupiditas*. ⁸⁷ Aus diesem Grund, meint Arn, sollten *terrena desideria* gemieden werden. ⁸⁸

Für Arn war Alkuin sicher eine maßgebliche Autorität, deren Unantastbarkeit in ihrer moralischen Stärke lag. Manche andere wiesen aber auch den Angelsachsen auf mangelnde moralische Grundlagen hin, vor allem dann, wenn dieser selbst in seinen Schriften aggressiv argumentierte. Einer jener Gegner, der eine heftige Auseinandersetzung mit Alkuin führte, war Erzbischof Elipandus von Toledo, der auch nicht davor zögerte, den Angelsachsen als einen Sohn Luzifers zu bezeichnen. In einem Brief an Alkuin vom Oktober 799 reagierte der Spanier auf eine Streitschrift Alkuins, in der dieser die Theologie des Felix von Urgel und seiner Anhänger in einen scharfen Kontrast zur Missionsidee des Neuen Testaments gestellt hatte. Dabei wurden Mt 7, 13 und 14 über den engen und den breiten Weg diskutiert. ⁸⁹ Elipandus nahm auf diese

⁸² Alkuin, Epistola 114, ed. Dümmler 168. Dieser Brief ist u. a. in einer der Briefsammlungen Arns überliefert (ÖNB, Cod. Lat. 795).

⁸³ Alkuin, Epistola 186, ed. Dümmler 312.

⁸⁴ Ordo 7b, ed. Schneider 335.

⁸⁵ Ordo 7b, ed. Schneider 335: *Qui alios avaritiam calcandam docet, nefarium est eum avaritiae aestibus anelare.*

⁸⁶ Ordo 7b, ed. Schneider 336.

⁸⁷ Ordo 7b, ed. Schneider 340. Vgl. Alkuin, Epistola 186, ed. Dümmler 312.

⁸⁸ Ordo 7b, ed. Schneider 340f. Vgl. Alkuin, Epistola 34, ed. Dümmler 76.

⁸⁹ Alkuin, *Adversus Elipandum Toletanum* 1, 11 ed. Migne 248: *Me igitur recordari jubes Dominum dixisse: Lata et spatiosa via est, quae ducit ad mortem, et multi sunt, qui intrant per eam. Quam arcta et angusta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt! Recordare et tu Prophetam dixisse: Pascentur agni in latitudine. Et Psalmistam de potentia ejus, de quo nobis sermo est, multo ante pra-*

Bibelstelle Bezug, vielleicht auch im Bewusstsein, dass Alkuin mit dieser oft die Exklusivität seines eigenen Weges und jenes seiner engen Freunde verdeutlichte. Der Spanier konterte jedenfalls mit der Geschichte des armen Lazarus, der vor der Tür eines Reichen lag (Lk 16, 20–25), und verglich Alkuin mit dem Reichen, der *sepultus est in inferno*. Diesen gewagten Vergleich begründete Elipandus mit seiner Kenntnis von Alkuins wirtschaftlicher Position in Tours: „Schau, dass Du nicht einer von denen bist, der du dafür bekannt bist, 20.000 *servi* zu besitzen, und deshalb von den Reichtümern aufgebläht bist. Das ist nicht die Weisheit, die von oben kommt, sondern eine irdische, eigennützige, teuflische Weisheit“, schmähte er den Angelsachsen.⁹⁰

Der Vorwurf des Strebens nach Reichtum, mit all seinen moralischen Defiziten, war in den theologischen Auseinandersetzungen dieser Zeit ein schlagkräftiges Argument. Manchmal wurden Gegner auch als Räuber denunziert.⁹¹ Tatsächlich dürfte es aber nicht bei theologischen Debatten oder Denunziationen belassen worden sein. Denn auch die hohe Geistlichkeit war für die moralischen Missstände in dieser Zeit mitverantwortlich. Die Mahnungen und Predigten, wie sie von Alkuin und Arn überliefert sind, ergänzten dabei die Versuche des Kaisers, den Untaten der Geistlichen mit seinen Gesetzen zu begegnen.

In seinem programmatischen Kapitular von 802 klagte der Kaiser, dass sämtliche Gesellschaftskreise von der Sünde der Habgier befallen waren. Die *cupiditas* oder die *avaritia* wären bei Gerichtsfällen genauso zu beobachten,⁹² wie unter den Mönchen,⁹³ den Kanonikern⁹⁴ oder den Bischöfen.⁹⁵ Im Jahr 811 hatten sich sogar *pauperes* an den Kaiser gewandt, mit der Klage, sie würden ihres Besitzes beraubt werden. Ausdrücklich wird dabei erwähnt, dass sich diese Klagen gleichermaßen sowohl gegen Bischöfe, Äbte und deren *advocati*, wie auch gegen die *comites* und deren *centenarii* richten.⁹⁶ Wenn die Armen nicht willens wären, ihre Besitzungen herzugeben, würden

ececinisse: Et dominabitur a mari usque ad mare, et a fluminibus usque ad terminos orbis terrae. Ipsumque cum triumpho gloriae ascendentem in coelos mandatum dedisse Apostolis suis, ut docerent omnes gentes, dicens: Ite, docete omnes gentes. Olim in Iudaea notus tantummodo Deus, nunc vero omnibus gentibus vox una est Christus, quem vos intra Pyrenaeos saltus non regnasse, sed captivum latitasse aestimatis.

⁹⁰ Elipandus, Epistola 182, ed. Dümmler 302: *Vide, ne tu sis ex illis, qui viginti milia servorum habere dinosceris, et ideo divitiis inflatus: sapientia tua, quae non est de sursum decedens, sed terrena, animalia, diabolica*... Zu Alkuins Verwaltung umfangreicher Besitzungen vgl. Martina Hartmann, Alkuin et la gestion matérielle de Saint Martin de Tours, in: Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge, ed. Philippe Depreux/Bruno Judic (Annales de Bretagne et des Pays de L'Ouest 111, 3, Rennes 2004) 91–102.

⁹¹ Capitulare Karoli magni de latronibus (804–813?) c. 2 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 180 f., hier 180. Vgl. Epperlein, Herrschaft und Volk 101.

⁹² Capitulare generale 9, ed. Boretius 93.

⁹³ Capitulare generale 17, ed. Boretius 94.

⁹⁴ Capitulare generale 22, ed. Boretius 95 f.

⁹⁵ Capitulare generale 35, ed. Boretius 98.

⁹⁶ Capitula de rebus exercitalibus in placito tractanda a. 811, c. 2 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 164 f., hier: 165: *Quod pauperes se reclamant ex-*

die Herren jede Möglichkeit nutzen, um sie zu verurteilen, oder immer wieder gegen einen Feind aufzubieten, bis sie so arm geworden seien, dass sie *nolens volens*, auf ihr Gut verzichten müssten.⁹⁷

Das Konzil von Reims im Jahr 813 wandte sich nicht nur gegen Weltliche, die aus Habgier verwerfliche Geschäfte mit den Kirchen trieben, sondern es richtete sich auch an die Geistlichen. So sollten diese nicht *per cupiditatem et malum ingenium* die Güter anderer erwerben und ihnen dafür Land aus Kirchengut in Prekarie zu schlechteren Bedingungen geben. Die so Getäuschten sollten ihre Güter ohne weitere Verpflichtungen zurückbekommen.⁹⁸ Das Konzil von Mainz vom selben Jahr sprach in diesem Zusammenhang von der *mala occasio* und dem *malum ingenium*, das die Bischöfe, Äbte, *comites*, *vicarii* und *iudices* nicht nutzen sollten, um Besitz von *pauperes* oder *minus potentes* zu kaufen oder diesen mit Gewalt wegzunehmen. Wenn man von solchen Personen etwas kaufen wollte, sollte man es in einem *publicum placitum* vor geeigneten Zeugen und *cum ratione* tun.⁹⁹

In einer Bestimmung des Konzils von Chalon-sur-Saône werden überhaupt nur die Bischöfe und Äbte angesprochen, die nicht für den Nutzen der Seelen, sondern für ihre Habgier auch nach schändlichem Gewinn trachteten, irgendwelche Menschen durch ihr Umgarnen verführten, sie scherten und ihren Besitz durch solche Überredungskunst nicht nur in Empfang nahmen, sondern ihn eher erschlichen.¹⁰⁰ Im Folgenden ist nicht nur von der *avaritia* oder der *cupiditas* die Rede, sondern auch von der *rapacitas*: „Wenn aber die Bischöfe und Äbte nichts davon wissen, ihre Diener aber, nämlich wer auch immer aus dem Klerus, überführt werden, das getan zu haben, dann

poliatos esse de eorum proprietate; et hoc aequaliter clamant super episcopos et abbates et eorum advocatos et super comites et eorum centenarios.

97 Capitula de rebus exercitalibus in placito tractanda a. 811, c. 3, ed. Boretius 165. Man beachte, dass in diesem Zusammenhang auch *iudices* genannt werden. Zur Heerespflicht vgl. auch, c. 5, ed. Boretius 165. Vgl. Epperlein, Herrschaft und Volk 99. Die Predigt des Clm 14410 passt gut in diesen Kontext, überliefert das Handbuch doch u.a. auch die Antworten zur Taufumfrage Karls aus demselben Jahr.

98 Concilium Remense a. 813, c. 36, ed. Werminghoff 256 f.: *Ut quicumque per cupiditatem et malum ingenium aliorum res sibi acquisierunt et pro ipsis rebus ecclesiae res illis in precaria reddiderunt et in postmodum datoribus displicuerit, pars ecclesiae quod suum est habeat, et illi quae sua sunt absque ullius contradictione recipient. Post hoc vero hi, qui hoc malum perpetrati sunt, secundum modum culpae paenitentiam agant et deinceps res aliorum cupide et procaciter recipere non praesumant nisi tantum, quod pro sola elemosina eas Deo dare voluerint, vel etiam ipsas, quas donant, in nomine suo et filiorum suorum in precariam recipere voluerint.*

99 Concilium Moguntinense a. 813, c. 7, ed. Werminghoff 262.

100 Concilium Cabillonense a. 813, c. 7, ed. Werminghoff 275: *Constituit sane sacer iste conventus, ut episcopi sive abbates, qui non in fructum animarum, sed in avaritiam et turpe lucrum inhiantes quoslibet homines inlectos circumveniendo totonderunt et res eorum tali persuasione non solum acceperunt, sed potius supripuerunt ...* Vgl. auch Concilium Moguntinense a. 813, c. 6, ed. Werminghoff 262.

sollen die Bischöfe und Äbte wegen ihrer Trägheit, jene aber wegen ihrer Raubsucht und Habgier, verurteilt werden.“¹⁰¹

In Chalon-sur-Saône wurde nur angedeutet, was Karl der Große zwei Jahre zuvor offen ausgesprochen hatte. Denn 811 hatte der Kaiser in Aachen die Frage an die Bischöfe und Äbte gestellt, ob denn jener der Welt entsagt habe, der täglich an nichts anderes denke, als wie er seinen Besitz in irgendeiner Art und Weise vermehren könne; der durch die Verheißung der Glückseligkeit im Himmelreich oder durch Androhung der ewigen Höllenpein, im Namen Gottes oder irgendeines Heiligen Arm und Reich, ohne Unterschied, die von einfältigerem Gemüt und nicht so gebildet oder vorsichtig sind, auf diese Weise ihres Besitzes beraubt und ihre rechtmäßigen Erben enterbt; der dadurch sehr viele zwingt wegen der Armut, zu der sie durch diese Machenschaften herabgesunken sind, Schandtaten und Verbrechen zu begehen, sodass die gleichsam aus der Notwendigkeit heraus Diebstahl und Raub verüben, denen das väterliche Erbe von einem anderen entwendet worden ist, sodass es nicht in ihre Hände gelangt.¹⁰²

Freilich hatten viele Freie ihr Heil in einem Kloster gesucht, um dem Heeresaufgebot oder anderem Königsdienst zu entkommen, wie es Karl der Große selbst einmal anmerkte,¹⁰³ aber an dieser Stelle kommt noch ein weiterer Aspekt zum Tragen. Die geistlichen Herren würden sich nicht nur wie die weltlichen Fürsten verhalten, um ihre Habgier zu befriedigen. Sie würden auch ihre rhetorischen Fähigkeiten und die Würde ihres spirituellen Amtes in den Dienst dieser Begierde stellen. Beim Konzil von Chalon-sur-Saône zwei Jahre später war nur von der *persuasio* die Rede. Karl aber sprach 811, wie gesagt, ausdrücklich davon, die geistlichen Herren würden „durch die Verheißung der Glückseligkeit im Himmelreich“ und „durch die Androhung der ewigen Höllenpein“ versuchen, jene zu übervorteilen, die sie eigentlich zur Tugend mahnen, ja denen sie selbst sogar als Vorbilder dienen sollten. Das Locken mit dem himmlischen Lohn und das Drohen mit dem jüngsten Gericht zählte zum Standardrepertoire der Prediger.¹⁰⁴

101 Concilium Cabillonense a. 813, c. 7, ed. Werminghoff 275: *Si vero nescientibus episcopis aut abbatibus ministri eorum, quilibet videlicet in clero, hoc fecisse convincuntur, episcopi et abbates desidia, illi vero rapacitate et avaritia iudicentur.*

102 Capitula de causis cum episcopis et abbatibus tractandis a. 811, c. 5 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 162–164, hier 163: *Inquirendum etiam, si ille seculum dimissum habet, qui cotidie possessiones suas augere quolibet modo, qualibet arte non cessat, suadendo de coelestis regni beatitudine, comminando de aeterno supplicio inferni, et sub nomine Dei aut cuiuslibet sancti tam divitem quam pauperem, qui simpliciores natura sunt et minus docti atque cauti inveniuntur, sic rebus suis expoliant et legitimos heredes eorum exheredant, ac per hoc plerosque ad flagitia et scelera propter inopiam, ad quam per hoc fuerint devoluti, perpetranda compellunt, ut quasi necessario furta et latrocinia exerceant, cui paternarum hereditas, ne ad eum perveniret, ab alio praerepta est.* Vgl. Nelson, *The Voice of Charlemagne* 83.

103 Capitulare missorum in Theodonis villa datum secundum, generale c. 15, ed. Boretius 125. Vgl. Heinrich Fichtenau, *Das karolingische Imperium. Soziale und geistige Problematik eines Großreiches* (Zürich 1949) 154f.

104 Vgl. Kap. 3.

Wie solch ein bischöfliches Repertoire aussehen sollte, darüber haben sich etwa die im Jahr 813 in Tours versammelten Bischöfe geeinigt:

..., dass jeder Bischof Predigten haben solle, die die notwendigen Ermahnungen enthalten, durch die die Untergebenen unterwiesen werden sollen, nämlich über den katholischen Glauben, soweit sie es begreifen können, über die ewige Vergeltung der Guten und die ewige Verdammung der Schlechten, auch über die künftige Auferstehung und das Jüngste Gericht sowie durch welche Werke das glückselige Leben erlangt werden könne und durch welche man davon ausgeschlossen werde.¹⁰⁵

Damit dies aber alles auch verstanden werden konnte, sollten diese Predigten *in rusticam Romanam linguam aut Thiotiscam* übersetzt werden. Während sich die Bischöfe in Tours also über die notwendigen Predigthinhalte einigten, hatte Karl der Große vom Missbrauch genau dieser Texte gesprochen.¹⁰⁶ Das Konzil von Chalon-sur-Saône sprach von der *persuasio*, mit der die geistlichen Herren die Objekte ihrer Begierde zu erlangen trachteten. Die anderen Konzilien des Jahres, vor allem jenes von Mainz, bei dem neben anderen Arn den Vorsitz innehatte, schweigen über diesen Aspekt.

Mittlerweile war nämlich dieser Missstand schon längst Bestandteil schwerwiegender Anschuldigungen geworden, die nicht leicht zu überprüfen waren. Im Jahr 812 hatten etwa die Mönche aus Fulda ein Schreiben an Karl verfasst, in dem sie sich gegen ihren Abt Ratger wandten. Unter den Punkten, die sie vom Kaiser gerne korrigiert gehabt hätten, fand sich auch die Forderung, „dass niemand wegen Geldes und irdischen Besitzes in Trauer und Verzicht auf die Welt stirbt, nachdem er, durch betrügerische Empfehlungen verführt und Schmeicheleien getäuscht, in ein Kloster aufgenommen worden war und nicht bekam, was er sich vorgestellt hatte. Hingegen soll die Wahrheit ins Gesicht gesagt und in die Tat umgesetzt werden.“¹⁰⁷ Tatsächlich bestand durch eine vorangegangene Epidemie und durch die Flucht junger Mönche ein Mangel an *pueri oblati*, dem Abt Ratger vielleicht durch offensives Anwerben begegnen wollte. Andererseits zeichneten die Mönche ein möglichst negatives Bild ihres ungeliebten Abtes und griffen daher gerne auf das Repertoire der in dieser Zeit

105 Concilium Turonense a. 813, c. 17, ed. Werminghoff 288: *Visum est unanimitati nostrae, ut quilibet episcopus habeat omelias continentes necessarias ammonitiones, quibus subiecti erudiantur, id est fide catholica, prout capere possint, de perpetua retributione bonorum et aeterna damnatione malorum, de resurrectione quoque futura et ultimo iudicio et quibus operibus possit promereri beata vita quibusve excludi.*

106 In der Admonitio generalis 80, ed. Glatthaar 234, hatte er noch gemeint: *...ut recte et honeste praedicent; et non sinatis nova vel non canonica aliquos ex suo sensu et non secundum scripturas sacras fingere et praedicare populo.*

107 Epistolae variorum Carolo magno regnante scriptae 8, ed. Dümmler 548–551, hier 549: *ut nullus propter pecuniam vel possessionem terrenam, fictis suasionibus seductus et blanditiis deceptus, postquam in monasterium susceptus fuerit, et non habens quod sibi promittebat, tristitia et poenitentia saeculi pereat, sed veritas unicuique ore proferatur et opere impleatur.* Vgl. Janneke Raaijmakers, *The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744 – c. 900* (Cambridge 2012) 119–125.

heftig diskutierten Missstände zurück. Es ist sehr wahrscheinlich, dass den Mönchen die *Capitula de causis cum episcopis et abbatibus tractandis* bekannt waren. Der Kaiser sah jedenfalls 812 noch keine Veranlassung, Ratger zu entlassen.

Ohne Zweifel nutzten habgierige Bischöfe und *potentes* zu dieser Zeit aber alle ihre Fähigkeiten und Möglichkeiten, um das zu erlangen, was sie sich zu eigen machen wollten. Gleichzeitig war vielen bewusst, dass oft auch ungerechtfertigte Anschuldigungen vorgetragen wurden und dass durchaus übliche Praktiken nun unter den Verdacht des Missbrauchs gerieten.

Dies alles war Arn von Salzburg jedenfalls bekannt. Vielleicht zeigt sich seine Reaktion darauf in den in der Salzburger Sermones-Sammlung überlieferten *Passiones*, in denen wiederholt die habgierigen Amtsträger die Märtyrer zunächst durch gutes Zureden, wenn auch vergeblich, zu gewinnen suchten.

Der *praefecus* Quintianus versuchte etwa über eine *matrona* den *animus* der Agatha zu umschmeicheln.¹⁰⁸ Der *praefectus* Sempronius bot der Agnes viele Geschenke an – Besitzungen, Reichtümer und Häuser –, um ihre Gunst zu gewinnen.¹⁰⁹ Sie nahm nichts davon und meinte, sie besäße die *aeternales thesauri*. Daraufhin erkannte der Präfekt, dass seine Schmeicheleien nichts nutzen würden, um Agnes zu überzeugen.

Die heilige Juliana konnte nicht einmal durch die schmeichlerischen Reden ihres eigenen Vaters und des Präfekten von ihrem christlichen Glauben und ihrer Ablehnung zu heiraten, abgebracht werden.¹¹⁰ Im Zuge der grausamen Ermordung von sechs Brüdern in der *Passio* der Makkabäer wandte sich der heidnische König Antiochus an den verbliebenen Jüngsten und versuchte, diesen durch *blandes sermones* zur Aufgabe zu bewegen.¹¹¹ Nachdem seine Bemühungen nicht fruchteten, wandte er sich an die Mutter, dass diese ihren Sohn überzeugen sollte, den Angeboten des Königs zu folgen.¹¹²

In den *Passiones* konnte das Einschmeicheln der Tyrannen den Märtyrern nichts anhaben – diese folgten unbeirrt dem ihnen vorgegebenen Weg. In der Gegenwart war allerdings anderes zu befürchten. Geistliche und Weltliche nutzten ihr rhetorisches Geschick, um ihre Habgier zu befriedigen. Die negativen Vorbilder in den *Passiones* konnten ihnen jedoch verdeutlichen, dass sie sich damit schuldig machten. Die Pflicht des Predigers bestand ja darin, den *populus* stetig auf den rechten Weg zu führen. Nun aber zeigte sich, dass die in dieser Zeit sorgfältig angelegten Predigten nicht nur als

¹⁰⁸ *Passio Agathae brevior*, siehe Anhang 2, S. 420, Z. 8.

¹⁰⁹ *Passio Agnae brevior*, siehe Anhang 2, S. 418, Z. 6–10.

¹¹⁰ *Passio Iulianae brevior*, München, BSB, Clm 14418, fol. 71: „*Iuliana, filia, mea, dulcissima et lux oculorum meorum quare non uis accipere sponsum tuum perfectum*“ ... *cumque eam pater neque blandiciis neque minatiis potuit ei vincere* ...

¹¹¹ *Passio septem fratrum brevior*, München, BSB, Clm 14418, fol. 36v: *Antiochus autem contemni se videns adolescentiorum blandis adire sermonibus conabatur*.

¹¹² *Passio septem fratrum brevior*, München, BSB, Clm 14418, fol. 36v: ... *vocavit rex matrem eius et rogavit eam ut suaderet eum blandus adsentire* ...

Instrumente der Unterweisung zu einem tugendhaften Leben dienten, sondern auch stichhaltige Argumente zur Verfügung stellten, um die Laster jener zu fördern, die diese Predigten zum scheinbaren Nutzen des Allgemeinwohls hielten. Denn viele Geistliche, so sah es Karl der Große 811 ganz deutlich, erzeugten durch ihre Predigten gerade erst das, was sie eigentlich verhindern sollten: Jene, die um ihren Besitz gebracht worden sind, würden nun aus Not Diebe und Räuber.¹¹³

Alkuin hatte im Zusammenhang mit der Predigt einmal vom *gladius verbi Dei* gesprochen.¹¹⁴ Jene Vorwürfe, die in Aachen 811 erhoben wurden, zeigen, dass die Predigt tatsächlich ein zweischneidiges Schwert sein konnte. Dabei war sie ein bedeutendes Element karolingischer Herrschaft. Sie sollte die moralischen Grundlagen festigen, auf die Karl der Große seine politischen Anweisungen bauen bzw. wirtschaftliche Prozesse in seinem Reich regulieren konnte. Gerade die Hungersnot von 806 hat die Notwendigkeit dafür deutlich gezeigt. So vermittelt das Kapitular von Nimwegen eben nicht nur Definitionen von Geiz und Habsucht, sondern eben auch ein spezifisch auf diese Region zugeschnittenes Preisedikt, das versuchte, den Handel in Gang zu halten und soziale Härten abzufedern.¹¹⁵ Schon die *Admonitio generalis* hatte neben allgemeinen moralischen Ermahnungen auch spezifischere Anordnungen im Auge, die über die allgemeinen moralischen Standards hinausgingen. Erstmals wurde in einem königlichen Kapitular gefordert, dass allenthalben „gleiche und richtige Maße und gerechte und gleiche Gewichte“ verwendet werden sollten.¹¹⁶ Anlässlich der Universalsynode in Fankfurt von 794 wurde die Reform des Maß- und Gewichtsystems dann detaillierter verlautbart.¹¹⁷ Ungerechte Gewichte und Maße zu verwenden, zählte schließlich auch zu jenem allgemeinen Katalog der fleischlichen Begierden, von denen sich die *ministri altaris Domini* und die Mönche fernhalten sollten, wie es in Mainz 813 verlautbart wird.¹¹⁸

Deutlich stärker wurde von Karl dem Großen auch der Kampf gegen den Wucher aufgenommen, als es davor der Fall gewesen war. Die *Admonitio generalis* weitete das *usura*-Verbot zunächst auf alle aus,¹¹⁹ eine Massnahme, die in Bayern anlässlich der

113 Capitula de causis cum episcopis et abbatibus tractandis c. 5, ed. Boretius 163.

114 Alkuin, Epistola 253, ed. Dümmler 409. Vgl. Kap. 5. Zum *gladius verbi Dei* vgl. auch Alkuin, Epistola 136, ed. Dümmler 205 – 210, bes. 208.

115 Capitulare missorum Niumagae 18, ed. Boretius 132. Vgl. Emmerich, Geiz und Gerechtigkeit 127, mit weiterer Literatur.

116 Admonitio generalis c. 72, ed. Glatthaar 226f. Siehe Adriaan E. Verhulst, Karolingische Agrarpolitik: Das Capitulare de villis und die Hungersnöte von 792/93 und 805/06, in: Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie 13 (1965) 175 – 189, hier 177.

117 Synodus Franconofurtensis a. 794, c. 4 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 73 – 78, hier 74.

118 Concilium Moguntinense a. 813 c. 14, ed. Werminghoff 264. Vgl. Emmerich, Geiz und Gerechtigkeit 150.

119 Admonitio generalis 5, ed. Glatthaar 186f.; vgl. Siems, Handel und Wucher 727.

Tripelsynode von 799/800 ebenfalls umgesetzt wurde.¹²⁰ Im Kapitular von Nimwegen wurde angesichts einer langen Hungersnot einem grundsätzlichen Erklärungsbedarf dieses Begriffs nachgekommen,¹²¹ das Konzil von Mainz trennte 813 das *iniustum negotium* vom *iustum negotium*.¹²² Das sind zunächst Zeugnisse des Bemühens, auf aktuelle Missstände schnell zu reagieren, aber diese Beispiele verdeutlichen auch, dass über den Handel „grundsätzliche Überlegungen angestellt wurden“, wie Harald Siems betont.¹²³ Dazu zählte auch der bewusste Rückgriff auf antike und spätantike Rechtstexte, deren ökonomische Aspekte besonders interessierten und vermehrt aufgenommen wurden.¹²⁴ Für eine erfolgreiche Etablierung wirtschaftlicher Normen war aber auch ein stabiles moralisches Grundgerüst eine unabdingbare Voraussetzung. Deswegen zeigten die karolingischen Autoren auch Interesse an genuin christlichen Beispielen von Austauschprozessen, wie sie im thematischen Umfeld der Nächstenliebe und des Opfers vermittelt wurden. Trotz unzweifelhafter Bemühungen mit dem Unrecht der *cupiditas* auf wirtschaftliche Vorgänge Einfluss zu nehmen, erklärt dieses Motiv nicht allein die Dominanz dieses Diskurses in den Quellen um 800. Die Kritik an Habgier und Geiz war auch ein schlagkräftiges Argument zur Kontrolle der Eliten, wie es im nächsten Kapitel gezeigt werden soll. Zunächst aber bedrohten sie die moralische Reinheit des Individuums und in weiterer Folge die Stabilität des Reiches.

7.4 Ein Dispositiv des Gebens

Die Verdammung von Geiz und Habgier hatte einen bedeutsamen Grund, denn eines der wichtigsten Modelle, das die christliche Gemeinschaft zusammenhielt, ist mit dem freiwilligen Opfer „aus reinem Herzen“ verbunden. Schon die Predigt des Clm 14410 hat diesen Punkt hervorgehoben. Eine Predigt der Salzburger Sermones-Sammlung erläutert deshalb eingehend die alttestamentarische Erzählung über Kain und Abel (Gen 4, 1–16), die Gott jeweils ihre Opfergaben darbrachten.¹²⁵ Dieser nahm jedoch nur

120 Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense a. 800, c. X (5), ed. Werminghoff 209. Vgl. Siems, Handel und Wucher 735.

121 Siems, Handel und Wucher 739.

122 Siems, Handel und Wucher 778 f.

123 Siems, Handel und Wucher 841.

124 Jean Imbert, Les références au droit romain sous les Carolingiens, in: *Revue historique de droit français et étranger* 73 (1995) 163–174, hier 164 f. Vgl. Emmerich, Geiz und Gerechtigkeit 116 f.

125 Zum semantischen Umfeld von *munus* vgl. Jussen, *Religious Discourses of the Gift in the Middle Ages. Semantic Evidences (Second to Twelfth Centuries)*, in: *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange*, ed. Gadi Algazi/Valentin Groebner/Bernhard Jussen (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 188, Göttingen 2003) 173–192, bes. 179 f. Siehe auch Wickham, *Conclusion* 242–247. Für einen Überblick über unterschiedliche Modelle des Gebens vgl. Florin Curta, *Merovingian and Carolingian gift giving*, in: *Speculum* 81 (2006) 671–699. Einen Überblick über die Literatur bietet Arnoud-Jan Bijsterveld, *The medieval gift as agent of social bonding and political power*:

das Opfer Abels an und verweigerte Kains Gaben, da er nicht aus reinem Herzen (*non puro animo*), sondern mit unheiligen Gedanken (*profana cogitatio*) geopfert habe, wie die Predigt erläutert.¹²⁶ Kain habe schon allein durch sein Vorhaben, den Mord an seinem Bruder zu begehen, gesündigt, und sich auch nicht durch die tadelnde Warnung Gottes abhalten lassen, seinen Plan in die Tat umzusetzen. Kein Verbrechen könne aber vor Gott verborgen bleiben. Deswegen sei es so wichtig, alle Zwistigkeiten zu bereinigen, bevor man an den Altar trete, um Gott eine Gabe darzubringen. Um keinen Zweifel aufkommen zu lassen, was darunter zu verstehen sei, zählt der Prediger auf:

Deswegen, meine Brüder, müssen wir vermeiden, Feindschaft, Zorn, Hinterlist, Bosheit, Hass, Neid und Betrug gegen jemanden zu hegen, damit wir nicht dem Kain ähnlich werden und gemeinsam mit ihm ewige Strafen verbüßen. Denn unsere Gaben können Gott nicht willkommen sein, wenn wir nicht jeglichen Zorn gegenüber unserem Bruder und Nächsten aus unserem Herzen verbannen.¹²⁷

Dem gegenseitigen Verzeihen, wodurch der soziale Frieden erst hergestellt werden kann, kommt dabei in der Predigt ein besonderer Stellenwert zu, der durch mehrere Bibelzitate zusätzlich untermauert wird, wie auch durch eine Passage aus dem Vaterunser, das dem Publikum wohl vertrauter war.

Die Predigt ähnelt damit einem Kapitel der *Admonitio generalis*, einem der bedeutendsten programmatischen Gesetzestexte Karls des Großen. Hier wird das Opfer mit der Aufforderung zu *pax et concordia* verknüpft:

Dass Frieden sei und Eintracht und Einmütigkeit im gesamten christlichen Volk zwischen Bischöfen, Äbten, Grafen, Richtern und allen überall, ob hohen oder niederen Personen; weil Gott ohne Frieden nichts gefällt, auch keine heilige Opfergabe für den Altar.¹²⁸

a comparative approach, in: *Medieval Transformations. Texts, Power, and Gifts in Context*, ed. Esther Cohen/Mayke de Jong (Cultures, Beliefs and Traditions 2, Leiden/Boston/Köln 2001) 123–156.

126 Zu verschiedenen anderen Deutungen frühmittelalterlicher Autoren vgl. Jussen, *Religious Discourses* 176, bes. Anm. 9 und 10.

127 Sermo 23: *De Cain et Abel*, München, BSB, Clm 6310, fol. 11r–13r, hier 11v: ... *sed homo sceleratus plus iniquitatis sue propositum habuit quam Dei correptionem debemus, ne inimicitiam, ne iram, ne dolum, ne malitiam, ne odium, ne invidiam, ne fraude adversus aliquem exerceamus, ne Cain similes efficiamur*. Der Sermo basiert auf Chromatius von Aquileia, Sermo 23 (ed. Joseph Lemarié, SC 164, Paris 1971) 60–67.

128 *Admonitio generalis* 61, ed. Glatthaar 210f.: ... *quia nihil Deo sine pace placet nec munus sanctae oblationis ad altare ...* Vgl. Concilium Moguntinense c. 44, ed. Werminghoff 271: *De oblatione et pace in ecclesia facienda. XLIII. Oblationem quoque et pacem in ecclesia facere iugiter ammonetur populus Christianus, quia ipsa oblatio sibi et suis magnum est remedium animarum, et in ipsa pace vera unanimitas et concordia demonstratur*. Vgl. David Ganz, *Giving to God in the Mass: the experience of the Offertory*, in: *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, ed. Wendy Davies/Paul Fouracre (Cambridge 2010) 18–32, hier 22.

Das Kapitel der Admonitio bezieht sich damit offenkundig auf Mt 5, 23 und 24: „Wenn du eine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe.“ Das Evangelium wird als Referenztext genannt, die Stelle jedoch nicht wörtlich zitiert. Erst nach diesem Bild des gottgefälligen Opfers, das die Beziehung zwischen Gott und den Menschen in das Blickfeld rückt, folgt in der Admonitio jene Passage aus Lev 19, 18, die vielleicht an erster Stelle zu erwarten gewesen wäre: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.“ Dass das Bild des Gebens in der Admonitio generalis als erstes Beispiel gewählt wurde und die Aufforderung zur Nächstenliebe als zweites, verdeutlicht, welche Bedeutung die Opfergabe und die Ökonomie im weitesten Sinne des Wortes für die Karolinger hatte.¹²⁹ Die Kirche ist jener Ort, „wo die Engel sich einfinden, um die Opfergaben, die das Volk in die Hände der Priester gelegt hat, zu Gott emporzutragen“, stellt der fränkische König in den Libri Carolini fest und mokiert sich anschließend über den desolaten Zustand der Kirchen in Byzanz.¹³⁰

Das Opfern am Altar wurde nicht allein als eine persönliche Verhandlung mit Gott angesehen, sondern auch als ein sozialer Akt. Einerseits begründet sich dies darin, dass das Opfern als eine der wichtigsten christlichen Identitätsangebote galt, indem es den Einzelnen in seiner persönlichen Begegnung mit Gott zeigte. „Was ist ... wertvoller für unseren Schöpfer als unser Herz? Unsere Gaben vielleicht?“, befragte Ambrosius Autpertus seine Hörer und bekräftigte damit auch die enge Bindung des Einzelnen zu Gott.¹³¹

Andererseits definierte sich die Gesellschaft ja vor allem auch in ihren Ökonomien. Bereits im nächsten Kapitel der Admonitio ist z. B. von jenen *munera* die Rede, die die Richter oft zu unrecht für ihren Schiedsspruch entgegennahmen.¹³² Obwohl das Opfer am Altar dabei nur eine von vielen „Languages of Gifts“ darstellte, die die karolingische Gesellschaft prägten, kommt dieser Gabe doch eine besondere Bedeutung zu.¹³³

Die zitierte Passage der Admonitio und auch des Salzburger Sermo, der die Matthäus-Stelle wörtlich wiedergibt, hatten zwar deutlich das Messopfer am Altar im

129 Vgl. auch Jonas von Orléans, *De institutione laicali* II, 17 ed. Migne coll. 122 – 278, hier 199 – 201. Zum erweiterten Begriff der Ökonomie vgl. Pierre Bourdieu, *Ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital*, in: Ders., *Die verborgenen Mechanismen der Macht* (Hamburg 1992) 49 – 75. Pierre Bourdieu, *Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen* (Frankfurt 1985) 11. Hannig, *Ars donandi* 149 – 162. Grundsätzlich: Janet L. Nelson, *The settings of the gift in the reign of Charlemagne*, in: *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, ed. Wendy Davies/Paul Fouracre (Cambridge 2010) 116 – 148.

130 *Opus Caroli regis contra synodum* IV, 3, ed. Freeman 494 f. Vgl. Staubach, ‘Cultus divinus’ 548 f.

131 Ambrosius Autpertus, *Sermo de cupiditate* 16, ed. Weber 980: *Quid enim est pretiosus Conditori nostro anima nostra? An dona nostra?* Vgl. Jussen, *Religious Discourses* 180 f., mit weiteren Quellenbelegen.

132 *Admonitio generalis* c. 62, ed. Glatthaar 212.

133 Zum Begriff vgl. *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, ed. Wendy Davies/Paul Fouracre (Cambridge 2010).

Auge, damit wurde aber auch ein größerer „ökonomischer Umschlagplatz“ angesprochen.¹³⁴ Seit der Spätantike brachten die Gläubigen Opfergaben, die am Altar konsekriert wurden, in die Kirchen. Caesarius von Arles forderte seine Gemeinde in seinen Predigten wiederholt dazu auf:¹³⁵ „Der ist ein guter Christ, der, wenn er in die Kirche geht und seine Opfergabe, die auf den Altar gelegt werden soll, darbringt, auch den Armen je nach seinen Kräften, entweder Geld oder ein Stück Brot reicht.“¹³⁶ Im Laufe der Jahrhunderte wurde diese Praxis unterschiedlichen Reglementierungen unterworfen, was den *populus* jedoch nicht hinderte, weiter materielle Güter zumindest bis zur Chorschranke zu bringen.¹³⁷ Zusätzlich hatte sich die Art der Gaben diversifiziert. Denn Gaben an den Altar waren nicht allein auf die Eucharistie beschränkt und bestanden nicht nur aus Naturalabgaben.

So wurden etwa auch Kinder der Kirche als „gottgefälliges Opfer“ dargebracht. Als prominentes bayerisches Beispiel ist Arn von Salzburg selbst zu nennen, der von seinem Vater Haholt im Jahr 757 als *puer oblatus* an Freising übergeben worden ist.¹³⁸ Eine geläufige Form der Gabe an den Altar bestand in Stipendien, die Gläubige zahlten, damit Kleriker an liturgiefreien Tagen für sie Psalmen beteten oder Messen feierten.¹³⁹ Die Aufforderungen an die Gläubigen, Buße zu tun, wie sie auch in der Salzburger Sermones-Sammlung zahlreich dokumentiert sind, förderte auch jene spirituellen Leistungen, die die Gläubigen mit Geld abgelten konnten. So sandte Alkuin um 790 eine große Anzahl von Silberstücken nach England, um für sich und König Karl Fürbitten zu erwirken.¹⁴⁰ Um spirituelle Leistungen zu erlangen, wurden aber auch im großen Maßstab Landübertragungen an die Klöster vorgenommen.¹⁴¹ Dabei wurde das

134 Siehe dazu das Concilium Moguntinense a. 813, c. 44, ed. Werminghoff 271: *De oblatione et pace in ecclesia facienda. XLIII. Oblationem quoque et pacem in ecclesia facere iugiter ammonetur populus Christianus, quia ipsa oblatio sibi et suis magnum est remedium animarum, et in ipsa pace vera unanimitas et Concordia demonstratur.*

135 Caesarius von Arles, Sermo 1; 13; 14; 19; 229, ed. Morin 9; 65; 71; 89; 908. Vgl. dazu Arnold Angenendt, Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer (Münster 2013).

136 Caesarius von Arles, Sermo 16, ed. Morin 77.

137 Angenendt, Offertorium; vgl. auch Alkuin, Epistola 137, ed. Dümmler 211 f., über die Reinheit der Opfergaben: *Scilicet panis, qui in corpus Christi consecratur, absque fermento ullius alterius infectionis debet esse mundissimus; et aqua absque omni sorde purissima; et vinum absque omni commixtione alterius liquoris nisi aquae purgatissimum.* Siehe auch Ganz, Giving to God 28 f., mit karolingerzeitlichen Beispielen.

138 TF 11, ed. Bitterauf 38 f. Allgemein siehe Mayke de Jong, In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West (Brill's Studies in Intellectual History 12, Leiden/New York/Köln 1996).

139 Vgl. Arnold Angenendt, *Donationes pro anima*: gift and counter-gift in the early medieval liturgy, in: The Long Morning of Medieval Europe: New Directions in Early Medieval Studies, ed. Jennifer R. Davis/Michael McCormick (Aldershot/Burlington 2008) 131–145.

140 Alkuin, Epistola 7, ed. Dümmler 32.

141 Zum Einfluss der irischen Bußpraxis auf diese Prozesse vgl. Angenendt, *Donationes pro anima* 135–141. Allgemein: Patrick J. Geary, Living with the Dead in the early Middle Ages (Ithaca-New York 1994) 77–92. Barbara Rosenwein, To Be the Neighbour of Saint Peter (Ithaca/London 1989) 109–143. Für den Aspekt des Almosengebens und der Stiftungen *pro anima* als Ausdruck von Gabe und Ge-

Rechtsgeschäft oft am Altar des jeweiligen Heiligen vollzogen, dem man Land stiftete. Zudem wurde das Opfer am Altar vor einer Öffentlichkeit durchgeführt, die das Rechtsgeschäft jederzeit bezeugen konnte.¹⁴²

Nur wenn dieses wechselseitige Geschäft mit „reinem“ Herzen vollzogen wurde, war es möglich, in der Gesellschaft Frieden und Eintracht zu gewährleisten. Die Gabe aus einem nicht korruptierten Geist heraus zählte daher als eines der wichtigsten sozialen Modelle, um Frieden zwischen den Menschen zu fördern.¹⁴³ Um aber diese Reinheit zu erlangen bzw. zu bewahren, bedurfte es Läuterung und steter Achtsamkeit. Für die Läuterung sorgten Beichte und Buße, dabei vor allem das Fasten und Almosengeben. In der Salzburger Sermones-Sammlung wurden deswegen eine große Zahl von Texten diesem Thema gewidmet. Allein sechs Predigten wurden dabei auf der Grundlage von Alkuins *Epistola ad pueros sancti Martini* und von seinem Traktat *De virtutibus et vitiis* kompiliert. In diesen Texten hat der Angelsachse die medizinische Metapher, die mit Beichte und Buße verbunden war, mit der gerichtlichen verknüpft und so wesentlich die Sprache und Wahrnehmung über das Schuldbekenntnis in dieser Zeit mitgeprägt.¹⁴⁴ Mit den Texten zu *confessio et paenitentia* betonte Arn die Notwendigkeit dieser Läuterungspraxis, der eine eingehende Selbstprüfung vorausgehen sollte. Diese Predigten zielten zwar klar auf die Beichte vor einem Priester ab,¹⁴⁵

gengabe vgl. Philippe Jobert, *La Notion de Donation: Convergences*, 630–750 (Dijon 1977) 184f. Hannig, *Ars donandi* 153. Dagegen: Jussen, *Religious Discourses* 186f. Siehe auch Curta, *Gift giving* 678. Differenzierter Wickham, *Conclusion* 243f., mit weiteren Literaturhinweisen, und mit dem Hinweis, dass der Begriff *munus* nicht im Zusammenhang mit Schenkungen *pro anima* verwendet worden ist.

142 Siehe etwa die *Lex Baiuvariorum* I, 1, ed. von Schwind 269: *Et tunc ipsam epistulam ponat super altare et sic tradat ipsam pecuniam coram sacerdote qui ibi deservit*. Vgl. auch die *Lex Alamannorum* I, 1 (ed. Karl Lehmann, *MGH Leges nationum Germanicarum* 5, 1, Hannover 1888) 64: *Et qui voluerit facire, per carta de rebus suis ad ecclesia, ubi dare voluerit, firmitatem faciat et testes sex aut septem adibiat, et nomina eorum in ipsa carta contineant, quorum sacerdote, qui ad illam ecclesiam deservit, super altare ponat et proprietates de ipsas res ad illa ecclesia in perpetuo permaniat*. Vgl. Bernhard Zeller, *Writing charters as a public activity: the example of the Carolingian charters of St Gall*, in: *Medieval Legal Process: Physical, Spoken and Written Performances in the Middle Ages*, ed. Marco Mostert/Paul Barnwell (Utrecht Studies in Medieval Literacy, Turnhout, im Druck); Patrick J. Geary, *Dealing with charters in the early middle ages*, in: *Mensch und Schrift im frühen Mittelalter*, ed. Peter Erhart/Lorenz Hollenstein (St. Gallen 2006) 11–24. Vgl. Arnold Angenendt, *Cartam offere super altare*. Zur Liturgisierung von Rechtsvorgängen, in: *Frühmittelalterliche Studien* 36 (2002) 133–158. Hartmut Beyer, *Urkundenübergabe am Altar. Zur liturgischen Dimension des Beurkundungsaktes bei Schenkungen der Ottonen und Salier an Kirchen*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 38 (2004) 323–346.

143 Abigail Firey, *A Contrite Heart. Prosecution and Redemption in the Carolingian Empire* (Studies in Medieval and Reformation Traditions 145, Leiden/Boston 2009).

144 Alkuin, *Epistola* 131, ed. Dümmler 193–198. Vgl. Michael S. Driscoll, *Alcuin et la penitence à l'époque carolingienne* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 81, Münster 1999) 152–155. Abigail Firey, *Blushing before the judge and physician: moral arbitration in the Carolingian empire*, in: *A New History of Penance*, ed. Abigail Firey (Brill's Companions to the Christian Tradition 14 Leiden 2008) 173–200.

145 *Sermo* 47: *Item ut supra*. Albini, ed. McCune 33.

aber gleichzeitig sollten sie den Einzelnen mit seiner Anfälligkeit für schuldhaftes Verhalten konfrontieren. Nach der Auflistung möglicher Sünden konnte der Prediger mit seiner Aufforderung zu jenen guten Werken ansetzen, die in diesen Texten besonders hervorgehoben werden: das Fasten, die Fürsorge für die sozial Schwächeren und das Almosengeben. Diese im Rahmen von Beichte und Buße geübte Achtsamkeit wurde durch das stete Mahnen in den Predigten und in den Kapitularien in Erinnerung gerufen. Sie setzte die Bereitschaft voraus, für diese Mahnungen empfänglich zu sein und eine stete Kontrolle zu akzeptieren. Die Gabe an den Altar sanktionierte damit nicht nur den Geschäftsvorgang, sondern auch die Kontrolle über das Individuum, das gab.

Dass das Motiv der Gabe aus dem reinen Herzen so prominent in der *Admonitio generalis* aufgenommen wurde, verdeutlicht außerdem, dass der fränkische König seine *admonitio* bewusst an einen kirchlichen Diskurs anknüpfte.

Das Motiv des reinen Herzens präsentierte eine jener Verhaltensregeln, die diesen sozialen Vorgang zu kontrollieren versuchten und die in weiterer Folge die Basis für einen „gerechteren“ Austausch des ökonomischen Kapitals legen sollten. Im Folgenden sollen diese Regeln anhand der Praxis des Almosengebens näher beleuchtet werden.

7.5 Armut als politische und moralische Kategorie der Predigt

7.5.1 Almosen als symbolisches Kapital

Die Karolinger verbanden ihre Herrschaft mit der Verpflichtung zur Armenfürsorge – eine klassische politische Kategorie, die bei den Karolingern noch eine Sonderbedeutung erhielt.¹⁴⁶ So wird bereits in der Herkunftserzählung ihres Geschlechts die Zuwendung zu den Armen besonders hervorgehoben. In den *Gesta episcoporum Mettensium* des Paulus Diaconus bat der Heilige Arnulf seine beiden Söhne Chlodulf und Ansegisel um die Zustimmung, sein gesamtes Hab und Gut an die Armen verteilen zu dürfen. Chlodulf, der Ältere, lehnte ab, der jüngere Ansegisel gab jedoch seine Zustimmung. Er bekam dafür den Segen seines Vaters und die Prophezeiung, dass er einst mehr besitzen werde als das, worauf er jetzt verzichtete.¹⁴⁷ Diese Verheißung

¹⁴⁶ Staubach, „Cultus divinus“ und karolingische Reform 572 f.

¹⁴⁷ Paulus Diaconus, *Gesta episcoporum Mettensium* (ed. Georg H. Pertz, MGH SS 2, Hannover 1829) 260–268, hier 264 f. Vgl. dazu Egon Boshof, Untersuchungen zur Armenfürsorge im fränkischen Reich des 9. Jahrhunderts, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 58 (1976) 265–339, hier 266. Damien Kempf, Paul the Deacon's *Liber de episcopis Mettensibus* and the role of Metz in the Carolingian realm, in: *Journal of Medieval History* 30 (2004) 279–299.

sollte in Erfüllung gehen, denn die Königsherrschaft über die Franken fiel den Nachkommen des Ansegisel zu, berichtet der Autor.¹⁴⁸

Die Gesta wurden in den 780er Jahren vom Bischof von Metz, Angilram, in Auftrag gegeben und sollten Karl den Großen an die gemeinsame Herkunft der Karolinger und der Familie der Metzzer Bischöfe erinnern. Da Angilram aber genau zum selben Zeitpunkt von Karl zum Erzkaplan an seinem Hof ernannt worden war (784), zu dem auch die Entstehung der Gesta angenommen wird (zwischen 782/83 und 786), ist davon auszugehen, dass der Frankenkönig das Motiv der Armenfürsorge als Grundlage seiner Herrschaft begrüßte. Schon Karls Vater Pippin hatte einst einen „Almosenpfennig“, vielleicht sogar in seiner Pfalz, prägen lassen, und damit seine Sorge für die Armen unter Beweis gestellt.¹⁴⁹ Dabei kann man durchaus davon ausgehen, dass Almosen vom König tatsächlich vergeben worden sind. Über den Angelsachsen Alkuin ließ Karl der Große selbst in den frühen 790er Jahren Silberlinge an unterschiedliche monastische Gemeinschaften und bestimmte Eremiten in England verteilen, verbunden mit der Bitte, für ihn zu beten.¹⁵⁰

Unter Pippin wurde schon eingeleitet, was unter Karl dem Großen vollendet wurde. Die Armenfürsorge blieb nicht mehr allein Angelegenheit der Bischöfe, wie es noch unter den Merowingern üblich gewesen war, sondern wurde zur Chefsache erklärt.¹⁵¹ Während Pippin bereits Bischof Lul erinnerte, dieser solle Sorge tragen, dass ein jeder Almosen gibt und die *pauperes* ernährt, ermahnte Karl nach seiner Kaiserkrönung im programmatischen Kapitular von 802 selbstbewusster, dass es niemand wagen dürfe, das Recht der Kirchen Gottes, der Armen und der Witwen und Waisen zu beeinträchtigen.¹⁵² Ausdrücklich setzte er fest, dass er selbst als *domnus imperator* neben Gott und seinen Heiligen zum *protector et defensor* der Schwachen bestellt worden sei.¹⁵³ Schon davor wurde dieser Anspruch in den Provinzen seines Reiches propagiert. Bei den Konzilsbeschlüssen von Reischach im Jahr 800 wurde im Zuge der kirchlichen Fürsorgeverpflichtungen auf den königlichen Befehl verwiesen, der diesen zugrundelag.¹⁵⁴

148 Zur Konstruktion der trojanischen Herkunft der Karolinger in diesem Werk vgl. Helmut Reimitz, Die Konkurrenz der Ursprünge in der fränkischen Historiographie, in: Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 8, Wien 2004) 191–209. Allgemein zur Einordnung des Textes: Michel Sot, Le Liber de episcopis Mettensibus dans l'histoire du genre ‚Gesta episcoporum‘, in: Paolo Diacono. Un scrittore fra Tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Udine, 6–9 maggio, ed. Paolo Chiesa (Udine 2000) 527–549. Barbara Rosenwein, Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe (Ithaca-NY 1999) 126 f.

149 Vgl. Boshof, Armenfürsorge 267 f.

150 Alkuin, Epistola 7, ed. Dümmler 32 f.

151 Pippinus ad Lullum, S. Bonifatii et Lulli epistolae 118, ed. Dümmler 408.

152 Capitulare missorum generale c. 1, ed. Boretius 92.

153 Capitulare missorum generale c. 5, ed. Boretius 93.

154 Concilium Rispacense, Frisingense, Salisburgense a. 800 c. 14, ed. Werminghoff 209.

Karl der Große hat in seinem Testament die Armen über das für einen christlichen Herrscher Übliche hinaus bedacht, indem er bestimmte, der Erlös, der beim Verkauf seiner Bücher erzielt werde, solle ihnen zukommen.¹⁵⁵ Von den Büchern und vom Almosengeben erzählt auch Thegan, wenn er von den letzten Taten Karls berichtet. Demnach habe der Kaiser in der ihm verbleibenden Zeit gebetet, Bücher korrigiert und Almosen verteilt.¹⁵⁶ Zudem habe Karl seinen Nachfolger Ludwig den Frommen auch ermahnt, ein „Vater der Armen“ (*pauperum pater*) zu sein.¹⁵⁷

Karl selbst, so erzählt Einhard, habe in der Versorgung der Armen sein Leben lang großen Eifer entwickelt:

In der Armenfürsorge und im Spenden freiwilliger Gaben, auf griechisch: Almosen, bewies er viel frommen Eifer, wie er denn dafür nicht bloß in seinem Vaterland und in seinem Reich sorgte, sondern auch weit übers Meer Geld zu schicken pflegte nach Syrien, Ägypten und Afrika, nach Jerusalem, Alexandria und Karthago, wenn er hörte, dass dort Christen in Dürftigkeit lebten, aus Mitleid mit ihrer Not.¹⁵⁸

Ohne Zweifel war das Almosengeben ideologisch von hohem Wert und drückt in dieser Passage einen imperialen Machtanspruch aus.¹⁵⁹ Schließlich hatte der fränkische König noch vor der Kaiserkrönung vom Patriarchen von Jerusalem als Zeichen des Segens die Schlüssel zum Grab des Herrn und zur Schädelstätte, sowie die Schlüssel der Stadt Jerusalem und zum Berg Zion gesandt bekommen.¹⁶⁰ Im Jahr 810 soll Karl dann angeordnet haben, *elemosyna* nach Jerusalem zur Restaurierung der dortigen

155 Einhard, *Vita Karoli magni* 33, ed. Holder-Egger 40. Zum Testament vgl. Matthew Innes, *Charlemagne's will: piety, politics and the imperial succession*, in: *English Historical Review* 112 (1997) 833–855.

156 Thegan, *Gesta Hludowici imperatoris* 7, ed. und übers. Tresp 167–259, hier 184–187; vgl. dazu de Jong, *Charlemagne's church* 114.

157 Thegan, *Gesta Hludowici imperatoris* 6, ed. Tresp 182 f. Diese Aufgabe wurde von Ludwig gewissenhaft ausgeführt. So wurde auf der Synode von Aachen 817 von jedem Bischof verlangt, ein Hospital für Arme und Fremde zu errichten und entsprechend auszustatten; ferner sollte jeder Kleriker für die Armenfürsorge von all seinen Einkünften den Zehnten abgeben und in der Fastenzeit den Armen die Füße waschen. Die gleichen Vorschriften galten für die Stifte und Klöster. Vgl. Wilhelm Liese, *Geschichte der Caritas* 1 (Freiburg im Breisgau 1922) 143. Boshof, *Armenfürsorge* 290 f. Vgl. auch Paulinus von Aquileia, *Versus de Herico duce* 5, ed. Dümmler 131–133, hier 131, in denen der *comes* auch als *pater pauperum* bezeichnet wird.

158 Einhard, *Vita Karoli magni* 27, ed. Holder-Egger 31; übers. Rau 199: *Circa pauperes sustentandos et gratuitam liberalitatem, quam Greci eleimosinam vocant, devotissimus, ut qui non in patria solum et in suo regno id facere curaverit, verum trans maria in Syriam et Aegyptum atque Africam, Hierosolimis, Alexandriae atque Cartagini, ubi Christianos in paupertate vivere conpererat, penuria illorum conpatiens pecuniam mittere solebat ...*

159 Vgl. etwa die *Ordinatio imperii*, 817, mense Iulii, prologus (ed. Alfred Boretius, *MGH Leges* 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 270–273, hier 271.

160 *Annales regni Francorum* a. 800, übers. Rau 72–75.

Kirchen zu senden.¹⁶¹ Wie Michael McCormick anhand des Baseler Rotulus gezeigt hat, wurde dieses Engagement des Karolingers im Nahen Osten nicht von seinem Biographen erfunden, sondern es hat tatsächlich stattgefunden.¹⁶²

Smaragdus von Saint-Mihiel wird schließlich überhaupt vom „königlichen Weg“ sprechen, Almosen zu geben und den hundertfachen Lohn dafür zu empfangen. Er meinte damit den König und alle seine Untertanen.¹⁶³

7.5.2 Bedeutungen der *elemosyna*

Eine der wichtigsten Eigenschaften, die dem Christen in zahlreichen Predigten nahegelegt wurde, war die Barmherzigkeit (*misericordia*). Das Mitleid mit dem Nächsten sollte in der Gabe von Almosen an die Armen seinen Ausdruck finden. Gleich zwei Predigten der Salzburger Sammlung erläutern daher den Ursprung des lateinischen Wortes *misericordia* aus dem griechischen *elemosyna*, was den umfassenderen Begriff der Barmherzigkeit auf eine Relation zu den Armen fokussiert.¹⁶⁴

Der reziproke Wert des Almosengebens besteht darin, dass dem Gebenden die Sünden vergeben werden. Dies ist eine Bedeutung des Wortes, die Einhard auch in der *Vita Karoli* angesprochen hat. Vor allem aber Alkuin hatte in seinem Traktat für den *comes* Wido ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die Sünde der *cupiditas* nur durch Gottesfurcht, Bruderliebe, durch Werke der Barmherzigkeit und durch das Almosengeben an die Armen und durch die Hoffnung auf künftige Glückseligkeit besiegt werden könnte.¹⁶⁵ Ähnlich empfahl Theodulf von Orléans in seinem zweiten Bischofskapitular die Notwendigkeit des Almosengebens an die Armen als Mittel zur Heilung der Sünde der *avaritia*.¹⁶⁶ Bezeichnenderweise wird an dieser Stelle nur das Almosengeben als geeignetes Mittel genannt.¹⁶⁷

161 Capitulare missorum Aquisgranense primum a. 810, c. 18 ed. Boretius 152–154, hier 154: *De elemosina mittenda ad Hierusalem propter aecclesias Dei restaurandas*.

162 Michael McCormick, *Charlemagne's Survey of the Holy Land. Wealth, Personnel, and Buildings of a Mediterranean Church between Antiquity and the Middle Ages* (Washington 2011).

163 Smaragdus von Saint-Mihiel, *Via regia* c. 10–11 (ed. Jacques Paul Migne, PL 102, Paris 1851) 933–970, hier 950–952. Vgl. Emmerich, *Geiz und Gerechtigkeit* 272 f.

164 Sermo 32: *Quid sit elymosina. Fulgentii*, Prag, Knihovna pražské kapituly, A 156, fol. 47v. Vgl. Fulgentius von Ruspe, Sermo 7, 1–2 (ed. Jean Fraipont, CC SL 91 A, Turnhout 1968) 888–959, hier 931 f. Vgl. auch Sermo 36: *Item de ieiunio et oratione et elymos. Omilia sancti Aug*, Prag, Knihovna pražské kapituly, A 156, fol. 54r. Vgl. Augustinus, Sermo 207 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 38, Paris 1865) 1042 f. Für eine vergleichbaren Definition siehe Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum* 2, 28, ed. Zimpel 304 f.

165 Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 30, ed. Migne col. 643.

166 Theodulf von Orléans, *Zweites Kapitular* 10, 8 (ed. Peter Brommer, MGH Capitula episcoporum 1, Hannover 1984) 142–184, hier 174.

167 Vgl. dazu auch Libri Carolini II, 30 ed. Freeman 311 f: *quibus avaritia ael[em]osynis et spe aeternae retributionis calcetur*. Sie dazu Newhauser, *Towards modus in habendo* 15.

Die Bedeutung des Almosengebens ist aber weitaus umfassender. So hat Beda Venerabilis in seinem Kommentar zu Lukas schon festgestellt, dass eine Vielzahl von Möglichkeiten existierte, Almosen zu geben.¹⁶⁸ Neben dem Akt des Almosengebens an Arme wurde auch von der *elemosyna* gesprochen, wenn der Herrscher jemandem eine Gunst erwies oder einen Gnadenakt vollzog. Darin zeigte sich nämlich die Barmherzigkeit, die *misericordia*, des Herrschers.¹⁶⁹ In diesem Sinne appellierte eine *ancilla* nach 800 an die Barmherzigkeit des Kaisers, um Gerechtigkeit zu finden. Karls *misericordia* möge sie würdig machen, damit ihr geholfen würde, meinte sie an einer Stelle. An einer anderen sprach sie von der *elemosyna* des Kaisers. Dabei griff sie auf einen Formeltext zurück, der den Titel trägt: „Wenn du nicht die Erlaubnis hast, mit dem König zu sprechen, sind dies die Worte, die du ihm über deinen Fall senden kannst“.¹⁷⁰ Um mit dem König zu kommunizieren, mussten spezifische Parameter erfüllt werden. Der Herrscher sollte auf Basis einer Sprache angesprochen werden, die dem moralischen Kanon dieser Zeit entsprach.

Aufgrund von *sua elemosyna* befreite Karl der Große 802 in einem Kapitular auch die *pauperini* von der Wehrverpflichtung in Krisenzeiten.¹⁷¹ Im kaiserlichen Schutz sollten die *pauperes* eine Unterstützung durch Karls *elemosyna* haben, meint dasselbe Kapitular, wieder mit Bezug auf die durch Hungersnöte verursachte Armut.¹⁷² 794 sah Karl, *misericordia motus*, die Sünden Tassilos nach, freilich erst nachdem der ehemalige Bayernherzog auf jeden Rechtsanspruch und auf allen Eigenbesitz verzichtet hatte, soweit er ihm oder seinen Söhnen und Töchtern im Herzogtum rechtmäßig zugestanden hatte. Erst dann wurde Tassilo vom Frankenkönig *in sua elemosyna* und *in amore dilectionis* empfangen.¹⁷³ In diesem Fall wurde die *elemosyna* des Frankenkönigs sichtbar, wahrscheinlich auch in Form von ritualisierten Gesten, vollzogen.¹⁷⁴

In elymosinam sibi sempiternam hatte der Frankenkönig dem *comes* Helmoir nach 793 schließlich zugestanden, seine Besitzungen im Sualafeld dem Kloster Freising zu schenken.¹⁷⁵ Zuvor hatte der wahrscheinlich in Pippins Aufstand in Regensburg in-

168 Beda Venerabilis, In Lucae evangelium expositio 4, 11, 41 (ed. D. Hurst, CCSL 120, Turnhout 1960), 5–425, hier 242. Vgl. dazu Eric T. Shuler, *Almsgiving and the Formation of Early Medieval Societies* (unpubl. dissertation, Notre Dame 2010) 30.

169 Siehe die besondere Beziehung des Frankenkönigs zum *populus*, speziell in Bayern in den Konzilsakten von Reisbach, Salzburg und Freising: *Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense* c. 14, ed. Werminghoff 209: *Ut viduis et pupillis, orphanis, caecis et claudis tuitionem atque adminiculum inperitamus iuxta possibilitatem nostram vel vires, sicut in praecepto domni regis continetur*. Zum politischen Wert königlichen bzw. kaiserlichen Schenkens vgl. Nelson, *The settings of the gift*.

170 *Formulae Bituricensis* 14, ed. Zeumer 166–181, hier 174: *Si cum rege licentiam loqui non abueris, quales sermones in manu eius mittas secundum tuam rationem*.

171 *Capitulare missorum generale* 29, ed. Boretius 96.

172 *Capitulare missorum generale* 30, ed. Boretius 96 f.

173 *Concilium Francofurtense* a. 794, c. 3, ed. Werminghoff 166.

174 Vgl. dazu auch die Begegnung und den (einseitigen) Gabentausch zwischen Karl dem Großen und Tassilo III in *Hibernicus exul*, *Carmen* 2, Zeilen 94–103, ed. Dümmler 399. Siehe dazu Airlie, *Narratives of triumph* 112 f. und Nelson, *The settings of the gift* 145 f.

175 TF 166, ed. Bitterauf 162. Vgl. Hammer, *From ducatus to regnum* 248–250.

volvierte Graf *nolens volens* seine Besitzansprüche aufgeben müssen, wie er ausdrücklich betont. Schließlich übergab er aber seinen Besitz *in elymosinam domni gloriosissimi Karoli regis et filiorum eius necnon et pro salute anime mee*.¹⁷⁶ Jene Großen aber, die sich dem Aufstand nicht angeschlossen hatten, empfingen von Karl dem Großen viele *dona*.¹⁷⁷

Damit ist eine weitere Bedeutungsebene des Begriffs *elemosyna* angesprochen. Die Schenkung des Helmoins erfolgte nämlich für das Seelenheil des Königs und das seiner Söhne. Der Schenkungsakt Helmoins brachte dem fränkischen König zugleich symbolisches Kapital ein und setzte auch ein deutliches Zeichen gegenüber ungehorsamen *nobiles*.¹⁷⁸

Auf den ersten Blick sind diese beiden Arten der *elemosyna*, die königliche Erlaubnis zur Schenkung und die Schenkung für das Seelenheil des Königs, vom Almosengeben doch sehr verschieden. Aber auch dieser sehr politische Akt wurde von den Zeitgenossen als Aspekt des Almosens betrachtet. Denn Alkuin sprach um 800 von drei Arten des Almosengebens: einer körperlichen, indem man einem Bedürftigen etwas gab; einer spirituellen, indem man jenen lieben sollte, der einem Schmerz zugefügt hatte; und einer dritten, die er nicht näher bezeichnete, die aber darin bestand, einen Verbrecher zu bessern, und Irrende auf den rechten Weg zurückzuführen.¹⁷⁹ Zieht man Alkuins Deutungsebenen heran, dann hat Karl im Fall Helmoins dem *comes* seine Untat (durch die Erlaubnis das Land zu verschenken) verziehen, ihn aber zuvor (durch den Entzug des Landes) zurechtgewiesen und auf den richtigen Weg zurückgeführt.

7.5.3 Bedeutungen der *paupertas*

Einhards Definition des griechischen Wortes *elemosyna* war scheinbar ganz auf die Fürsorge der Armen ausgerichtet. Wer aber waren diese *pauperes*? In einigen Beschlüssen der Kapitularien scheinen zunächst tatsächlich Bedürftige gemeint gewesen zu sein. Als im Jahr 778 das Frankenreich an einer Hungersnot litt, sah sich der Frankenkönig veranlasst, genaue Anweisungen zu erteilen, wie die Hungernden versorgt werden sollten. So sollte jeder Bischof, jeder Abt und jede Äbtissin bis zu vier Notleidende (*pauperes familici*) bis zur Ernte ernähren.¹⁸⁰ Ähnliches verlangte er von

¹⁷⁶ TF 166, ed. Bitterauf 163.

¹⁷⁷ Annales Laureshamenses a. 793, ed. Pertz 35. Vgl. Neslon, The settings oft he gift 147 f.

¹⁷⁸ Zu Helmoins und seiner Sippe vgl. Störmer, Adelsgruppen 51 und 54 f.

¹⁷⁹ Alkuin, De virtutibus et vitiis 17, ed. Migne 626: *Tria sunt genera eleemosynarum: una corporalis, egentibus dare quicquid potueris; altera spiritualis, dimittere ei a quo laesus fueris; tertia delinquentem corrigere et errantes in viam reducere veritatis*.

¹⁸⁰ Capitulare Haristallense secundum speciale 2.c. (ed. Hubert Mordek, Karls des Großen zweites Kapitular von Herstal und die Hungersnot der Jahre 778/79, in: Deutsches Archiv 61, 2005) 1 – 52, hier 50.

den weltlichen Amtsträgern, wobei er zwischen den vermögenden Grafen (*comites fortiores*), den *mediocres* und schließlich auch den *minores comites* unterschied.¹⁸¹

Bei der Synode von Frankfurt im Juni 794 nahm er diesbezüglich jene in Pflicht, die ein königliches Benefizium innehatten. Von diesen solle z. B. jeder dafür vorsorgen, dass keiner seiner Unfreien (*mancipia*) Hunger leide.¹⁸² Im Jahr davor, so berichten die *Annales Mosellani*, sei es sogar aufgrund der Hungersnot zu einem Fall von Menschenfresserei gekommen.¹⁸³

Eine Verbesserung der wirtschaftlichen Lage versuchte Karl im Laufe der Jahre mit der Festsetzung der Preise für diverse Getreidesorten zu erreichen.¹⁸⁴ Zum Jahreswechsel 805/806 legte er aufgrund der in diesem Jahr grassierenden Hungersnot fest, dass aus Diedenhofen keine Lebensmittel mehr ausgeführt werden dürften, und verbot grundsätzlich, Lebensmittel außerhalb des Reiches zu verkaufen.¹⁸⁵ Begleitend zu dieser Maßnahme wandte er sich einer weiteren Folge der Hungersnöte zu. Überall zogen jene durch die Lande, die alles verloren hatten und nun als Bettler zu überleben versuchten. Arbeitswillige Bettler sollten aufgenommen, der eigene Bedürftige (*suus pauper*) aber versorgt werden, damit er nicht fort ging.¹⁸⁶ Zudem wurden Spekulationskäufe während der bevorstehenden Ernte verboten.¹⁸⁷ Zum Jahr 808 berichten die *Reichsannalen* wieder über eine Hungersnot und Viehsterben. In einem Kapitular des Folgejahres bestimmt daher der Kaiser, dass ein jeder die von ihm abhängigen Leute (*liber sive servus suus*) erhalten solle.¹⁸⁸

Im Laufe dieser Hungersnöte von 778/79 über 794 bis zu jener Hungersnot von 809 hat Karl der Große seine sozialpolitischen Maßnahmen wesentlich verändert, wie Karl Otto Scherner aufzeigte. 778/779 appellierte der fränkische König bei seinen Bestimmungen noch an die christliche *caritas* jener, die er zur Unterstützung der Hungernden aufgerufen hatte. Dabei „findet sich noch kein Wort von der Unterstützung der Be-

181 Capitulare Haristallense secundum speciale 3.b., ed. Mordek 50. Vgl. Hubert Mordek, Karls des Großen zweites Kapitular von Herstal und die Hungersnot der Jahre 778/79, in: *Deutsches Archiv* 61 (2005) 1–52, hier 12–14.

182 Synodus Franconofurtensis a. 794, c. 4, ed. Boretius 73–78, hier 74. Dieselbe Bestimmung wird 806 wiederholt. Vgl. Fritz Curschmann, Hungersnöte im Mittelalter. Ein Beitrag zur deutschen Wirtschaftsgeschichte des 8. bis 13. Jahrhunderts (Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte 6, 1, Leipzig 1900) 72. Zu den Hungersnöten in den Jahren 793 und 794 vgl. *Annales Laureshamenses* a. 793, ed. Pertz 35; *Annales Mosellani* a. 793 und 794 (ed. Johann Martin Lappenberg, MGH SS 16, Hannover 1858) 491–499, hier 498.

183 *Annales Mosellani* a. 793, ed. Lappenberg 498.

184 Vgl. Mordek, Karls des Großen zweites Kapitular von Hersfeld 17–21.

185 Capitulare missorum in Theodonis villa 4, ed. Boretius 123.

186 Capitulare missorum Niumagae datum c. 9, ed. Boretius 130–132, hier 132. Vgl. Karl Otto Scherner, *Ut propriam familiam nutriet* – Zur Frage der sozialen Sicherung in der karolingischen Grundherrschaft, in: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* 111 (1994) 330–362, hier 340.

187 Capitulare missorum Niumagae datum c. 17, ed. Boretius 132.

188 Capitulare missorum Aquisgranense primum c. 24, ed. Boretius 151.

dürftigen unmittelbar in der Grundherrschaft.“¹⁸⁹ Im Jahr 794 verpflichtete Karl aber ausdrücklich die Inhaber königlicher Benefizien aufgrund ihrer „lebensrechtlichen“ Bindung: „Wer ein *beneficium* von uns hat, soll sorgfältig darauf achten ..., dass keiner von den Manzipien, die zu diesem Benefizium gehören, Hungers sterbe. Was aber die *familia* nicht benötigt, kann frei nach der vorstehenden Regel verkauft werden.“¹⁹⁰ Im Jahr 806 ist dementsprechend von den *fideles* die Rede:

Im Hinblick auf die Bettler, die durch das Land ziehen, wollen wir, dass jeder unserer *fideles* seinen *pauper* aus dem *beneficium* oder innerhalb seiner *familia* unterhält, und er nicht zulässt, dass dieser andernorts hingeht, um zu betteln. Wo solche angetroffen werden, soll keiner von ihnen, wenn er nicht mit den Händen arbeitet, erwarten, dass man ihn unterstützt.¹⁹¹

In einer weiteren Bestimmung des Kapitulars werden alle Bischöfe, Äbte und Äbtissinnen, *obtimates* (!), *comites seu domestici* und alle *fideles* aufgefordert, die königlichen Benefizien entweder aus Kirchengut oder anderweitig erhalten haben, aus dem *beneficium* ihre *familia* zu ernähren, und von ihrem Eigentum (*de sua proprietate*) die eigene Familie (*propria familia*).¹⁹² In weiterer Folge aber wurde die Pflicht zur Fürsorge für die Armen nun auf alle Untertanen ausgeweitet. Denn das Capitulare missorum Aquisgranense primum von 809 verpflichtet einen jeden, dass er *sive liberum sive servum suum de famis inopia adiutorium prebeat*.¹⁹³ Karl der Große hatte sich also für die Versorgung jener Bevölkerungsteile eingesetzt, die durch die Hungersnöte in Mitleidenschaft gezogen wurden. Im Zuge dieser Maßnahmen wurde genauer definiert, wer für die Versorgung der Armen verantwortlich war und wer überhaupt als *pauper* aufgefasst wurde.

Grundsätzlich gingen die Kapitularien aus den ersten Jahren des 9. Jahrhunderts davon aus, dass „bestimmte Personen bestimmte Bedürftige unterstützen.“¹⁹⁴ Der Begriff *pauper* umschreibt zu dieser Zeit meist eine von einem *potens* abhängige Person, die aber nicht unbedingt mittellos gewesen sein musste.¹⁹⁵ Das Kapitular von

¹⁸⁹ Scherner, Soziale Sicherung 348.

¹⁹⁰ Synodus Franconofurtensis a. 794, c. 4, ed. Boretius 74. Übers. von Scherner, Soziale Sicherung 350.

¹⁹¹ Capitulare missorum Niumagae datum c. 9, ed. Boretius 132: *De mendicis qui per patrias discurrunt volumus, ut unusquisque fidelium nostrorum suum pauperum de beneficio aut de propria familia nutriat, et non permittat aliubi ire mendicando; et ubi tales inventi fuerint, nisi manibus laborent, nullus eis quicumque tribuere praesumat*. Übersetzung von Scherner, Soziale Sicherung 340.

¹⁹² Capitulare missorum Niumagae datum c. 18, ed. Boretius 132.

¹⁹³ Capitulare missorum Aquisgranense primum c. 24, ed. Boretius 151. Vgl. auch Capitula e canonibus excerpta 813, c. 11 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 173–175, hier 174: *Ut unusquisque propter inopiam famis suos familiares et ad se pertinentes gubernare studeat*. Vgl. dazu Scherner, Soziale Sicherung 360.

¹⁹⁴ Scherner, Soziale Sicherung 341.

¹⁹⁵ Karl Bosl, *Potens und pauper*. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum „Pauperismus“ des Hochmittelalters, in: ders., *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa*. Ausgewählte Beiträge zu einer Strukturanalyse der mittel-

Diedenhofen spricht etwa von freien *pauperes*, die nicht von Mächtigeren (*potentiores*) unterdrückt und zum Verkauf ihrer Güter gezwungen werden durften.¹⁹⁶

Das Nimweger Kapitular von 806 definiert auch unterschiedliche Personengruppen, die Unterstützung benötigten. Zunächst wurde zwischen jenem *pauper* unterschieden, der zu einem *beneficium* gehörte, und demjenigen, der zum Eigengut zählte. Weiters unterschied das Kapitular zwischen einem *suus pauper*, der zu einem *fidelis* gehörte, und einem solchen, der durch das Land zog. Bei letzterem wurde zwischen solchen differenziert, die „mit den Händen arbeiteten“, und solchen, die das offenkundig nicht taten. Die Arbeitswilligen sollten unterstützt werden von jenen, die vielleicht nicht arbeiten konnten. Von den anderen ist weiter nicht die Rede.¹⁹⁷ Damit aber waren genau jene Bevölkerungsteile von den sozialpolitischen Maßnahmen ausgenommen, die wahrscheinlich am bedürftigsten waren. Viele der Bestimmungen zielten auch nicht unbedingt darauf ab, diese Bedürftigen zu unterstützen, sondern die arbeitsfähigen Menschen an sich zu binden, die in diesen entbehrungsreichen Zeiten umherzogen.¹⁹⁸ Aus diesem Grund wurden sie als (unterstützungswürdige) *pauperes* wahrgenommen.

Wenn nicht Hungersnöte die Schwächeren bedrückten, dann waren es die wirtschaftlich und sozial bessergestellten Kreise, vor allem königliche Benefiziarer und Amtsträger, die versuchten, ihre Besitzungen auf Kosten der kleineren Freien zu vergrößern.¹⁹⁹ Den bedrohten Freien versuchte Karl der Große aber beizustehen, um die Effizienz von öffentlichen Leistungen zu gewährleisten und vor allem auch, um soziale Unruhen zu vermeiden.²⁰⁰ Nach der Eroberung des Langobardenreichs hatte der Frankenkönig beides zur Kenntnis nehmen müssen: Viele sozial Schwächere waren in Italien von Reicherer übervorteilt worden, hatten ihren Besitz zu niedrigen Preisen verkaufen und sich selbst in die Knechtschaft begeben müssen. Neben dem Ausfall

alterlichen Welt (München/Wien 1964) 106–134. Vgl. auch Hans-Werner Goetz, „Unterschichten“ im Gesellschaftsbild karolingischer Geschichtsschreiber und Hagiographen, in: Vom Elend der Handarbeit. Probleme historischer Unterschichtenforschung, ed. Hans Mommsen/Winfried Schulze (Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien 24, Stuttgart 1981) 108–130, bes. 118–120. Abigail Firey, 'For I was hungry and you fed me': Social Justice and Economic Thought in the Late Patristic and Medieval Christian Traditions, in: Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice, ed. S. Todd Lowry/Barry Gordon (Leiden 1998) 333–370.

196 Capitulare missorum in Theodonis villa datum primum, mere ecclesiasticum c. 16, ed. Boretius 125: *De oppressione pauperum liberorum hominum. Ut non fiant a potentioribus per aliquod malum ingenium contra iustitiam oppressi, ita ut coacti res eorum vendant aut tradant. Ideo haec et supra et hic de liberis hominibus diximus, ne forte parentes contra iustitiam fiant exhereditati et regale obsequium minuat* et ipsi heredes propter indigentiam mendici vel latrones seu malefactores efficiantur. Et ut saepius non fiant manniti ad placita, nisi sicut in alio capitulare praecepimus ita servetur. Vgl. schon das Capitulare missorum item speciale a. 802?, c. 51, ed. Boretius 102–104, hier 104: *Ut liberi homines pauperes a nullo iniuste opprimantur*.

197 Scherner, Soziale Sicherung 342 f.

198 Epperlein, Herrschaft und Volk 69–74.

199 Cleff, Schutz der wirtschaftlich und sozialen Schwachen 26.

200 Siehe dazu Cleff, Schutz der wirtschaftlich und sozialen Schwachen 31–115.

von öffentlichen Diensten bestand auch die Gefahr, dass sich diese *pauperes* Aufständen der langobardischen Herzöge anschließen würden.²⁰¹ Im Frankenreich wurden daher auch die sozial Schwächeren von manchen Bedrückungen durch die *potentiores* befreit. Die unrechtmäßige Beanspruchung von Diensten und Abgaben wurden ebenso gemildert, wie die hohe Frequenz von erzwungenen Teilnahmen bei Versammlungen und die belastende Verpflichtung zum Heerdienst.²⁰² Das alles betraf aber nur die sozial schwächeren Freien. Im Umfang dieser Erleichterungen wurden damit aber nicht alle Bedürftigen eingeschlossen.

Die Fürsorge für die *pauperes* „suchte“ sich die „geeigneten“ Armen, selbst in Krisenzeiten. Ein *pauper* wurde immer in Bezug auf einen sozial Mächtigeren und in einer bestimmten Situation definiert. Die Identität als Armer war, um ein Wort Patrick Gearys abzuwandeln, „a situational construct“.²⁰³ In manchen Situationen wurden Arme durchaus in unterschiedlichen Gruppen wahrgenommen. In seinem Synodalsermo von 806 spricht Arn von Salzburg nicht nur von den Bedürftigen und Armen (*pauperes et egeni*), die unterstützt werden mussten, sondern auch von den „Ärmeren“ (*pauperiores*).²⁰⁴

Die Auswahl, wer für eine besondere Zuwendung in Frage käme, erfolgte dabei aber nicht nur allein vom Gebenden. Im lokalen Kontext wurde dies zwischen beiden Seiten verhandelt: Zwischen jenem, der Versorgung oder Schutz gewährleistete, meist ein Grundherr, und jenen, die ihre Arbeitskraft etc. einbrachten und sich freiwillig in ein Abhängigkeitsverhältnis begaben. Die Sprache, die für diesen Akt gewählt wurde, war jene der Bedürftigkeit.

Am 25. Dezember 818 tradierte sich ein Perahart mit seinem gesamten Besitz in *servitium sanctae Mariae*. Er tat dies, damit er Nahrung und Kleidung bekäme.²⁰⁵ Tatsächlich verfügte er nicht einmal über einen ganzen Hof, zudem herrschte Winter. Jedenfalls stammte die Begründung, dass er sich aufgrund von Nahrungs- und Kleidermangel in ein *servitium* begab, aus den Formulae Turonenses, in denen die Armut

201 Cleff, Schutz der wirtschaftlich und sozialen Schwachen 54–56.

202 Cleff, Schutz der wirtschaftlich und sozialen Schwachen 71–115.

203 Patrick J. Geary, *Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages*, in: *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien* 113 (1983) 15–26. Vgl. auch Cleff, *Der Schutz der wirtschaftlich und sozial Schwachen* 7; Goetz, *Unterschichten* 119: „‘Paupertas’ ist ... eines Frage des Aspekts.“ Ebda. 120: „‘Potens’ und ‘pauper’ zu sein, ist eine Frage der Macht über andere ...“

204 Arn von Salzburg, *Synodalsermo* (ed. Rudolf Pokorny, *Ein unbekannter Synodalsermo Arns von Salzburg*, in: *Deutsches Archiv* 39, 2, 1983) 390–394, hier 392: *et nemo his diebus alium ad convivium suum nisi pauperes et egenos aut etiam pauperiorem ad refocilandum, non ad inebriandum, invitare praesumat.*

205 TF 404, ed. Bitterauf 348f. Vgl. Störmer, *Adelsgruppen* 13f. und Hammer, *A Large Scale Slave Society* 18 und 52. Siehe auch TF 278b, ed. Bitterauf 245, wo Bischof Atto der *paupertas viduitatis* der Altigund gedachte und ihr ein Lehen auf Lebenszeit gab. In TF 396, ed. Bitterauf 336, übergab eine *paupercula mulier* namens Tompurc ihren Besitz.

als Argument für ein solches Handeln herangezogen wurde.²⁰⁶ Oft stand aber die Behauptung, arm zu sein, im Widerspruch zu den in den jeweiligen *Formulae* angefügten Besitzlisten.²⁰⁷ Ohne Zweifel zählte der Hinweis auf die eigene *paupertas* zum Diskurs sozialer Abhängigkeitsverhältnisse und gibt oft wenig Hinweise auf eine tatsächliche Bedürftigkeit. Schon in der *Lex Baiuvariorum* erkennt man, dass Angehörige des freien Standes, die ein Erbgut besaßen, auch als *pauperes* zählen konnten, wenn ihr Besitzumfang nicht besonders groß war.²⁰⁸

Da das Konzept von *paupertas* und *pauper* relativ offen und kontextabhängig war, konnte es auch sehr gut als Herrschaftsinstrument dienen. Denn nicht immer mussten die politisch Handelnden allein auf Katastrophen reagieren. Grundsätzlich versuchte der fränkische Herrscher das Gleichgewicht zwischen den *potentiores* und den *pauperes* zu halten, was zwar nicht immer gelang, da beide Seiten nicht den Erwartungen entsprachen. Von einem politischen Standpunkt besehen, erschöpfte sich Karls Armenfürsorge nicht allein auf gezielte Maßnahmen. In Einhards Beschreibung von Karls Armenfürsorge zeigte sich der Kaiser in Peter Browns Worten als ein „lover of the poor“.²⁰⁹ Das Verhältnis zu den Armen gründete auf einer Sprache, die einst von den Bischöfen des 4. Jahrhunderts geprägt worden war, die die an den Rändern der *civitates* lebenden Gruppen erstmals als Arme ansprachen und sich dabei selbst zu ihren Fürsprechern stilisierten. Nach Peter Brown bewirkte der Sieg des Christentums im römischen Reich „a revolution in the social imagination“, die wesentlich durch die Bischöfe und ihre Rolle als „guardian of the poor“ mitbestimmt worden ist.²¹⁰ Bis in die 360er Jahre soll die „Liebe zu den Armen“ im gesellschaftlichen Bewusstsein kaum vorhanden gewesen sein. In der römischen Gesellschaft waren Zuwendungen an die städtische Gesellschaft adressiert, nicht an die Armen, die als Gruppe gar nicht wahrgenommen wurden. Falls die Empfänger tatsächlich Not litten und versorgt wurden, dann nur, weil sie Bürger einer Stadt waren oder Mitglieder eines Patronatsverbandes.

206 *Formulae Turonenses* 43 (ed. Karl Zeumer, MGH Leges 5, *Formulae Merowingici et Karolini Aevi*, Hannover 1886) 158. Vgl. Alice Rio, *High and low: ties of dependence in the Frankish kingdoms*, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 18 (2008) 43–68, hier 45–68. Siehe vor allem auch Jean-Pierre Devroey, *Puissants et misérables: système social et monde paysan dans l'Europe des Francs, VI^e-IX^e siècles* (*Mémoires de la Classe des Lettres Sér. 3*, 40, Bruxelles 2006) 164 f., 269. Zur Verbreitung der *Formulae Turonenses* siehe Philippe Depreux, *La tradition manuscrite des 'Formules de Tours' et la diffusion des modèles d'actes aux VIII^e et IX^e siècles*, in: Alcuin, de York à Tours. *Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge*, ed. ders./Bruno Judic (*Annales de Bretagne et des Pays de L'Ouest* 111, 3, Rennes 2004) 55–71.

207 Vgl. etwa *Formulae Marculfi* II, 13 (ed. Karl Zeumer, MGH, *Formulae Merowingici et Karolini aevi*, Hannover 1886) 32–112, hier 83 f. Siehe dazu auch Rio, *High and low* 56.

208 *Lex Baiuvariorum* VII, 5, ed. Schwind 351.

209 Vgl. Peter Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire* (The Menahem Stern Jerusalem Lectures, Hanover-N.H./London 2002) 1–44.

210 Brown, *Poverty and Leadership* 1.

Im Lauf des 4. Jahrhunderts änderte sich nach Évelyne Patlagean das römische „civic model“ der Gemeinschaft zu einem ökonomischen Modell der Gesellschaft, das sowohl in den Städten als auch am Land die Armen den Reichen gegenüberstellte.²¹¹ Peter Brown sieht die Gründe für die Veränderungen, die sich in dieser Zeit ereigneten, nicht in spezifischen demographischen Bewegungen dieser Epoche, wie es Patlagean tat, sondern in der aktiven Politik der Bischöfe, die die unbenannte Masse am Rande der städtischen Gesellschaft, Bedürftige, aber auch solche, die gut lebten, als Arme ansprachen, und sie zu schützen und in die Gesellschaft zu integrieren versuchten. Die Zuwendungen sollten nicht mehr bedürftigen Mitbürgern oder gar Abhängigen zuteil werden, sondern den „Armen“. Die Bischöfe reagierten dabei nicht auf eine neue Situation, sondern gaben einer alten Struktur eine neue Bedeutung. Dabei präsentierten sie ihre Handlungen als eine Antwort auf die Nöte der Armen: „To put it bluntly: in a sense it was the Christian bishops who invented the poor.“²¹²

Übertragen auf karolingische Verhältnisse war es nicht zuletzt Karl dem Großen selbst vorbehalten, zu entscheiden, auf welche Weise er soziale Gruppen als eine politische Größe etwa in den Kapitularien ansprach, oder wem er überhaupt sein Ohr lieh. Sicherlich war bei der Wahrnehmung der „Armen“ ein größerer Spielraum gegeben, als etwa bei den geistlichen oder weltlichen Würdenträgern. Diese verfügten nicht nur über eigene Traditionen und Netzwerke, sondern deren Ämter waren auch klar definiert, während die Armen aus dieser Perspektive einer beziehungslosen Masse glichen, die über keinerlei politische Selbständigkeit und Stimme verfügte. Gerade deshalb konnte ihnen, wie es bereits in der Spätantike geschehen war, bei der Artikulation politischer sozialer Visionen eine bedeutende und exemplarische Rolle zugewiesen werden. Dies umso mehr, da ja gerade die Bischöfe der Spätantike zur Verankerung dieser sozialen Vision im christlichen Bewusstsein wesentlich beigetragen hatten. Die „Armenfürsorge“ galt seitdem als ein selbstverständlicher Aspekt christlichen Handelns.

Zudem wurde diese „social vision“ gerade in der Karolingerzeit durch den steten Zugriff auf jene Texte, die einst den spätantiken Bischöfen bei der Durchsetzung ihrer politischen Macht verhalfen, immer wieder neu belebt. Denn viele der überlieferten spätantiken Predigten sind nicht nur Zeugnisse dieser neuen „social imagination“, sondern waren wichtige Werkzeuge für ihre Durchsetzung. Allein die große Zahl von Predigten, die die Bischöfe ab dem 4. Jahrhundert dem Thema des Almosengebens widmeten, verdeutlicht, mit welchem Nachdruck dieses Modell durchgesetzt wurde.²¹³ Augustinus predigte z. B. extensiv über das Verhältnis zwischen den Reichen und den Armen.²¹⁴ Diese spätantiken Predigten stellten nun für die karolingischen Texte

211 Évelyne Patlagean, *Pauvreté économique e pauvreté sociale a Byzance, 4^e-7^e siècles* (Paris 1977).

212 Brown, *Poverty and Leadership* 8.

213 Vgl. dazu Richard Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire. Christian Promotion and Practice, 313–450* (Oxford 2006) 147–174, mit einem Überblick über die Häufigkeit des Themas des Almosengebens in den Predigten spätantiker Bischöfe.

214 Vgl. Peter Brown, *Through the Eye of a Needle* 339–384.

genau jene Ressourcen dar, mit denen sie ihre eigenen *admonitiones* und *sermones* bildeten.

Indem sich der fränkische König bzw. Kaiser in den Kapitularien und Konzilsbeschlüssen der Armen annahm, eignete er sich nicht nur symbolisches Kapital an, sondern auch ein Instrument zur *correctio* jener Bevölkerungsgruppen, die in der sozialen Hierarchie deutlich höher positioniert waren als die *pauperes*. So konnte allein der Verweis auf die Notlage und den Missbrauch der Armen in Karls Staatsprache dazu dienen, die im Vergleich zu den *pauperes* durchaus organisierten und mit staatlichen oder religiösen Aufgaben betrauten Gruppen auf ihre moralischen Verpflichtungen anzusprechen. Ihre moralische Integrität ließ sich daraus ablesen, wie sie mit den *pauperes* umgingen. Die *potentes* waren es schließlich, die vor Ort die Entscheidungsgewalt über die sozial Schwächeren hatten und diesen wirtschaftliche Sicherheit gewährten, oder eben nicht. In seiner „Notstandspolitik“ versuchte Karl ebenso auf die wirtschaftliche Umverteilung in seinem Reich Einfluss zu nehmen, wie er auch versuchte, den Status der sozial schwächeren Freien in seinem Reich zu stabilisieren. Im Allgemeinen dienten die „Armen“ aber auch dazu, den *potentiores* einen Spiegel vorzuhalten. Um diese Drohkulisse aufbauen und erhalten zu können, war aber ein durchgehender Diskurs über die Armen vonnöten. Diesen gewährleisteten die Predigten, die die Zuwendung zu den Armen und Bedürftigen regelmäßig einmahnten.

Den Bischöfen wurde dabei die Aufgabe zuteil, darauf zu achten, wie die Weltlichen die Armen behandelten. Wenn einem Bischof bei seiner Visitationsreise zu Ohren käme, dass Arme durch *potentes* und *iudices* unterdrückt würden, sollte er diese zunächst ermahnen. Wenn dies nicht fruchten sollte, müsse er den Tatbestand vor der *potestas regalis* anzeigen.²¹⁵ Den Armen dann tatsächlich Gehör zu verleihen, wie es Karl etwa im Jahr 811 getan hatte, zielte nicht nur darauf ab, über tatsächliche Missstände informiert zu werden, sondern stellte zunächst einmal den Amtsträgern die Rute ins Fenster.

Mitgefühl mit den Bedürftigen war aber weder vom Herrscher noch von den *potentes* zu erwarten. Die eigentliche Gefahr in Krisenzeiten stellte die soziale Unordnung in den unteren Schichten der Gesellschaft dar, die sie verursachten.

7.5.4 Hierarchien predigen

Den *pauperes* selbst wurde trotz dieser intensiven diskursiven Zuwendung wie den „Unterschichten“ selbst wenig Bewegungsfreiheit eingeräumt. Keineswegs durften sie sich selbst organisieren. Die dennoch immer ausbrechenden Aufstände wurden un-

²¹⁵ Concilium Arelatense a. 813, c. 17, ed. Werminghoff 252: *Ut unusquisque episcopus semel in anno circumeat parroechiam suam. Noverint sibi curam populorum et pauperum in protegendis ac defendendis impositam ideoque, dum conspiciunt iudices ac potentes pauperum obpressores exsistere, prius eos sacerdotali ammonitione redarguant et, si contempserint emendari, eorum insolentia regis auribus intimitur, ut quos sacerdotalis ammonitio non flectit ad iusticiam regalis potestas ab improbitate coerceat.*

terdrückt, wie etwa der Stellingaaufstand in den frühen 840er Jahren.²¹⁶ Ein solches Aufbegehren der unteren Bevölkerungsschichten fand vielleicht auch schon früher seinen Niederschlag in einem Carmen, das Alkuin für Saint-Amand verfasst hat.²¹⁷ Alkuin nahm aber auch in einem Brief an einen unbekannten Adressaten auf diese Problematik Bezug.

Obwohl also Karl die *pauperes* durchaus aufforderte, ihre Beschwerden vorzubringen, freilich nur innerhalb eines streng kontrollierten Rahmens, kam der *vox populi* kein großer Stellenwert zu – im Gegenteil: Alkuin warnte seinen Adressaten, dass der *populus* geführt werden müsse und man ihm keineswegs folgen dürfe. Auch auf diejenigen solle man nicht hören, die sagen: „Die Stimme des Volkes ist die Stimme Gottes“, denn die Unruhe und Aufgeregtheit des gemeinen Volkes (*vulgus*) könne sehr leicht zur Raserei werden.²¹⁸ Am Hof Ludwigs des Frommen war das Verhältnis zwischen Herren und Unfreien ganz klar definiert. „Der *servus* steht nicht über dem Herrn (*dominus*)“, argumentiert Thegan, wenn er sich über Ebo von Rheims ausläßt, der vom Kaiser nicht nur aus der Unfreiheit entlassen, sondern auch zum *nobilis* gemacht worden ist.²¹⁹ Und im Zusammenhang mit den Aufständen in Sachsen erklärt der unbekannte Autor der *Annales Xantenses*, der Aufstand der *servi* gehe auf Hochmut zurück, und unterstellte ihnen damit eine der schlimmsten Sünden überhaupt. Ludwig der Deutsche habe sie *nobiliter* bekämpft und zu ihrer eigentlichen Bestimmung (*propria natura*) zurückgeführt, bemerkt der unbekannte Annalist anschließend mit Genugtuung.²²⁰ Für wie leicht beeinflussbar man die Unterschichten hielt, verdeutlicht auch die abfällige Bezeichnung für jene Bevölkerungsteile, die der Pseudoprophetin Thiota gefolgt waren. Die *Annales Fuldenses* bezeichnen sie abschätzig als *plebei utriusque sexus*.²²¹

Hatten schon Begriff und Wahrnehmung der Armen ihre Unschärfen, so traf dies auch auf die Unfreien (*mancipium*, *servus* etc.) zu,²²² die z. B. auch über Besitz und Einkünfte verfügen konnten.²²³ Oft überschnitten sich die beiden Begriffe, wie in ei-

216 Eckhard Müller-Mertens, Der Stellingaaufstand (841–843). Seine Träger und die Frage der politischen Macht, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 20 (1972) 818–842. Vgl. Goetz, Unterschichten 129. Eric J. Goldberg, Popular revolt, dynastic politics and aristocratic factionalism in the early middle ages: the Saxon Stellinga reconsidered, in: Speculum 70 (1995) 467–501.

217 Alkuin, Carmen 108, ed. Dümmler 334. Vgl. Epperlein, Herrschaft und Volk 46.

218 Alkuin, Epistola 132, ed. Dümmler 199.

219 Thegan, Gesta Hludowici imperatoris c. 44, ed. Tresp 232 f.

220 Annales Xantenses a. 841 (ed. B. de Simson, MGH, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editum [12], Hannover/Leipzig 1909) 1–39, hier 12. Vgl. Goetz, Unterschichten 129.

221 Annales Fuldenses a. 847 (ed. Friedrich Kurze, MGH Scriptores rerum germanicarum 7, Hannover 1891) 37. Siehe Goetz, Unterschichten 114.

222 Vgl. Rio, High and low 45–50.

223 TF 576a, ed. Bitterauf 493 f., wo *mancipia* über *facultates* und *adlucrationes* verfügen; vgl. TF 300, ed. Bitterauf 260, wo von *mancipia infra domum* die Rede ist. Zur Begrifflichkeit vgl. Werner Rösener, Vom Sklaven zum Bauern. Zur Stellung der Hörigen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft, in: Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000). Festschrift für Dieter Hägermann zum 65. Geburtstag, ed. Brigitte

nigen der erwähnten Fälle.²²⁴ Als ein Bedürftiger hatte sich ja etwa Perahart in das *servitium sanctae Mariae* gegeben.

Der Status als Unfreier war oft nicht so klar, wie es den Anschein hatte, vor allem aber war er verhandelbar. Im Jahr 821 schenkte z. B. ein gewisser Tenil seinen Anteil an der Kirche zu Pfettrach an Freising und löste damit seine *amica* Mericpurc, eine *famula* der Freisinger Kirche, und ihren gemeinsamen Sohn Haguno aus der Unfreiheit.²²⁵ In den lokalen Gesellschaften war es auch möglich, dass der tatsächliche Status eines Individuums unbekannt blieb, und dass sich ein Unfreier etwa durch eine Heirat zu verbessern versuchte. Im Jahr 818 ließ sich Bischof Hitto an einem Gerichtstag zu Allershausen einen gewissen Uualdpehrt als *servus* zusprechen, ein an sich nicht ungewöhnlicher Rechtsakt.²²⁶ Uualdpehrt aber hatte eine Freie geheiratet, die nun um ihren in die Ehe eingebrachten Besitz fürchtete. Nur zwei Tage nachdem ihr Gemahl als Unfreier qualifiziert worden war, begab sich die *ingenua* Ermansuinda nach Freising und übergab vor den dort Versammelten ihr väterliches Erbe an Freising. Hitto gab ihr dann *misericordia motus* ihren Besitz und jenen, den ihr ihr Vater einst gegeben hatte, als Lehen auf Lebenszeit zurück.²²⁷

Dies schien aber überhaupt nur möglich gewesen zu sein, weil Ermansuinda aus gutem Hause stammte. Ein paar Jahre später wurde bei einem *placitum publicum* sogar ein *presbyter* aus Isen namens Salomo als unfrei erkannt, da seine Eltern *servi* waren.²²⁸ Offenbar blieb einigen ihr rechtlicher Status unbekannt oder sie maßen ihm lange Zeit keine Bedeutung zu. Oft waren sogar Grundherren daran interessiert, ihnen unbekannten Personen, die sich z. B. als Arbeitskräfte anboten, bei der Vertuschung ihres Status zu helfen.²²⁹ 802 bestimmte Karl der Große daher, dass es niemand wagen dürfte, flüchtige *fiscales*, die behaupteten, frei zu sein, zu verbergen oder überhaupt aufzunehmen.²³⁰ In einem anderen Kapitular wurde festgelegt, dass sich *homines fi-*

Kasten (München 2006) 71 – 89, hier 71 – 74. Zum rechtlichen Status: Hans-Werner Goetz, *Serfdom and the beginnings of a 'seigneurial system' in the Carolingian period: a survey of the evidence*, in: *Early Medieval Europe* 2 (1993) 29 – 51, bes. 38 f. Ders., *Herrschaft und Recht in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft*, in: *Historisches Jahrbuch* 104 (1984) 392 – 410 bes. 402. Jean-Pierre Devroey, *Men and Women in Early Medieval Serfdom: The Ninth-Century North Frankish Evidence*, in: *Past&Present* 166 (2000) 3 – 30.

224 Siehe allgemein: Alice Rio, *Freedom and unfreedom in early Medieval Francia: the evidence of the legal Formulae*, in: *Past&Present* 103 (2006) 7 – 40, hier 38. Alice Rio, *Legal Practice and the Written Word in the early Middle Ages. Frankish Formulae, c. 500 – 1000* (Cambridge 2009) 211. Goetz, *Unterschichten* 121 – 130.

225 TF 450, ed. Bitterauf 385 f.

226 TF 401c, ed. Bitterauf 345 f.

227 TF 402, ed. Bitterauf 346 f. Vgl. Brown, *Unjust Seizure* 160 – 162.

228 TF 524, ed. Bitterauf 437 f. Vgl. Hammer, *A Large Scale Society* 30 – 32.

229 Jean-Pierre Devroey, *Peasant mobility and settlement: the case of the large ecclesiastical Carolingian manors*, in: *Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des Ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000)*. Festschrift für Dieter Hägermann zum 65. Geburtstag, ed. Brigitte Kasten (München 2006) 37 – 47.

230 *Capitulare missorum generale* a. 802, ed. Boretius 92.

scalini, coloni oder *servi*, die sich auf fremdem Gebiet aufhielten, nur von ihren ursprünglichen Herren ausgeforscht und nur dorthin zurückgebracht werden dürften.²³¹ In den Augen des Gesetzgebers war durch die Verleugnung des sozialen Status durch die Anmaßung des freien Standes die öffentliche Ordnung in Gefahr.

Einige Predigten aus dieser Zeit haben sich dieses Themas angenommen. Darunter sticht vor allem die *Sermones*-Sammlung des sog. Pseudo-Bonifatius hervor, die um 800 in Bayern kompiliert wurde. In einer Predigt dieser Sammlung wird auch das Thema der flüchtigen Sklaven erwähnt.

Sermo 2 setzt sich grundsätzlich mit dem Ursprung der *conditio humana* auseinander. Der Prediger beginnt mit der Erzählung von Adam und Eva, erläutert dabei vor allem, dass sie durch ihren Ungehorsam unter die *potestas diabolica* geraten wären. Nach einer langen Passage aus dem Neuen Testament betont der Prediger, dass zur Geburt Christi Frieden auf der Welt, die *pax Augusta*, herrschte. Augustus hätte unter anderem das Gesetz erlassen, dass ein flüchtiger Sklave seinem Herrn zurückgebracht werden sollte, wenn jedoch kein Herr zu finden sei, sollte der Sklave getötet werden, damit die *pax* nicht gestört werde.²³² Das ist ohne Zweifel eine Anspielung auf die von Kaiser Karl erlassenen Bestimmungen über die flüchtigen Sklaven und scheint auf den ersten Blick eine deutliche Übertreibung zu sein, die auf die harschen Zustände der Vergangenheit hinweisen sollte. Aber Hrabanus Maurus meinte in der Mitte des 9. Jahrhunderts, dass zwar einige Unfreie aus Stolz, viele aber aus reiner Not flüchten würden.²³³ Folgt man Jonas von Orléans in seinem Traktat an Matfrid, dann war die zeitgenössische Erfahrung eines Unfreien aber durchaus nicht weniger drastisch. Denn dann mahnt er den Herren durchaus, man möge davon absehen, den Unfreien wegen eines Fehlers im Zorn mit heftigen Schlägen zu verletzen oder durch Amputation der Gliedmaßen zu verstümmeln.²³⁴

Die Fragen sozialer Hierarchien stellen einen Schwerpunkt dieser Sammlung dar. Sie versuchte damit ohne Zweifel dazu beizutragen, die etablierten Hierarchien in unterschiedlichen sozialen Bereichen zu festigen. Dabei folgten sie aber eher einer gedachten Wirklichkeit als tatsächlichen Verhältnissen.²³⁵ So werden z. B. im Sermo 15

231 Capitula Karoli magni 803–813, c. 4 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 143. Vgl. zu weiteren Belegen Epperlein, Herrschaft 31–39.

232 Pseudo-Bonifatius, Sermo 2, ed. Migne 846. Der Text betont, dass *unus imperator et rector* geherrscht hätte, eine Anspielung auf Karl den Großen? Zum Text vgl. Meens, Christianization; Sermo 1 und 7 gehen dabei auch auf Werke Alkuins zurück. Vgl. Meens, Christianization 202. Zu den pseudo-bonifatianischen Sermones vgl. auch Rob Meens, Aspekte der Christianisierung des Volkes, in: Bonifatius – Leben und Nachwirken, ed. Franz F. Felten/Jörg Jarnut/Lutz E. von Padberg (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte 121, Mainz 2007) 211–229, hier 213–218. Schmitz, Bonifatius und Alkuin.

233 Hrabanus Maurus, Epistola 30, c. 5, ed. Dümmler 452.

234 Jonas von Orléans, De institutione laicali 2, 22, ed. Migne col. 215. Vgl. Stone, Morality and Masculinity 182f.

235 Zu dem Spannungsverhältnis und ihren Wirkungen vgl. Otto Gerhard Oexle, Potens und Pauper im Frühmittelalter, in: Bildhafte Rede im Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und

die *servi* und die *domini* direkt angesprochen. Die einen sollen ihren Herren untertan sein, die andern sollen die Gerechtigkeit wahren.²³⁶

Eine typische Verfahrensweise dieser Predigten zeigt Sermo 3. Darin werden zunächst die Gebote angesprochen, zu deren Einhaltung alle aufgefordert wurden. Dazu zählte auch mildtätig zu den *pauperes* und den *miseri* zu sein. Es sollten keine Diebstähle verübt werden, sondern, ganz im Gegenteil, von den aus gerechter Arbeit erwirtschafteten Erträgen sollten den *pauperes* Almosen gegeben werden, damit sie für die Geber beten würden. Den *doctores ecclesiastici* sollte Gehorsam geleistet werden, schärfte der Prediger dem *populus* ein. Man müsse die Kirchen Christi ehren und oft zu den *orationes* kommen. Die Eltern sollten ebenso geehrt werden, setzte der Prediger an, wie auch die Frauen ihre Ehemänner in Ehren halten und ihnen in Keuschheit dienen sollten. Die Männer sollten wiederum ihre Frauen achten. In dieser Reihenfolge, die vom allgemein Gültigen ausging und über die *doctores ecclesiastici* bis hin zu familiären Hierarchien reichte, bildeten die *pauperes* die letzte soziale Gruppe:

Die Armen aber und Elenden sollen sich freuen in ihrer Armut, sie sollen auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen, der sagt: ‚Selig sind die Armen im Geiste, denn ihnen gehört das Himmelreich.‘ Sie mögen in Keuschheit und im rechtem Glauben leben, und in der Hoffnung auf ewige Belohnung ihr Elend geduldig ertragen, damit ihnen der allmächtige Gott die ewige Glückseligkeit gewähre.²³⁷

In dieser Predigt werden unterschiedliche Hierarchien ineinander verschnitten. So sind etwa gleich nach den *pauperes* die Priester angesprochen, die sich als Vorbild für den *populus* erweisen und nicht etwa selbst nach irdischen Reichtümern trachten sollen.²³⁸ Danach wird aber das Verhältnis zwischen den *adolescentes iuniores* und den *seniores* besprochen. Am Schluss der Predigt findet sich eine Aufzählung der allgemein gültigen, für alle verbindlichen Gebote.

Der Grundtenor dieses Textes ist die Festigung dieser Hierarchien, an deren Erhalt vor allem auch der Hof Interesse hatte. Die Stimmen der hofnahen Personen ließen alte Grundregeln verlauten. „Oft entfliehen Menschen (ihren) schlechten Herren, damit sie nicht jemandem Schlechten dienen, und fliehen (doch) nicht vor der Sünde, deren Diener (jeder) ist, der ein Sünder ist. Um wie viel wäre es segensreicher, der Sünde zu entfliehen, und einem Menschen mit freiem Gewissen zu dienen!“, meinte Alkuin in

ihrer Funktion, ed. Wolfgang Harms/Klaus Speckenbach/Herfried Vögel (Tübingen 1992) 131–149, bes. 146 f.

236 Pseudo-Bonifatius, Sermo 15, ed. Migne 870: *Servi subditi estote dominis, et domini iustitiam conservate servis*. Vgl. Auch Capitula e conciliis excerpta c. 9 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 312–314, hier 313. Siehe dazu Stone, Morality and Masculinity 227.

237 Pseudo-Bonifatius, Sermo 3, ed. Migne 849: *Pauperes vero et miseri gaudeant in sua paupertate, sperent in misericordiam Dei, qui ait: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum coelorum. Vivant in castitate et in fide recta, et in spe aeternae retributionis, et patienter ferant miseras, ut Deus omnipotens concedat illis aeternam beatitudinem*.

238 Pseudo-Bonifatius, Sermo 3, ed. Migne 849.

seinem Kommentar zum Johannesevangelium.²³⁹ Ludwig der Fromme ließ beim Konzil von Aachen 816 verlauten, dass über jeden Menschen der Erbsünde wegen die *servitus* verhängt worden war. Jene, für die Gott vorausgesehen habe, dass für sie die Freiheit nicht angemessen sei, hätte der Herr in die Knechtschaft geschickt. Die einen machte er zu Herren, die anderen zu Dienern. Dies sei so, damit die Möglichkeit der letzteren schlecht zu handeln durch die Herren eingedämmt werde.²⁴⁰

Einige weitere in dieser Zeit kompilierte Sermones gingen ebenfalls auf jene Fragen der sozialen Hierarchien ein und griffen dabei sogar auf dieselben Vorlagen zurück. Mehr noch als Sermo 3 unterschied Sermo 9 die Sünden und Tugenden entsprechend den unterschiedlichen sozialen Rängen. Wie Rob Meens aufgezeigt hat, nahm sich der unbekannte Kompilator dieses Textes den Traktat des Pseudo-Cyprian mit dem Titel *De duodecim abusivis saeculi* zum Vorbild.²⁴¹ Einige der in diesem Traktat angesprochenen zwölf negativen Stereotypen wurden auch in Predigt 9 diskutiert.

Nach einer kurzen Einleitung, die die *charissimi* auffordert, den *status praesentis vitae* zu überdenken, stellte der Prediger fest, dass es nur eine Seele für unseren Körper gebe, dafür aber viele einzelne Glieder mit unterschiedlichen Pflichten (*officia*). Ebenso gebe es nur einen Glauben in der Kirche, *sed diversae dignitates proprias habentes ministrationes*: „Denn der eine ist der *ordo* der Vorgesetzten, der andere der Untertanen; der eine der Reichen, der andere der Armen; der eine der Alten, der andere der Jungen; und ein jeder Rang hat seine eigenen Gebote, so wie ein jeder Körperteil seine Aufgabe hat.“²⁴² Danach diskutiert der Autor die unterschiedlichen Gruppen ausführlicher. Die Aufgabe des Bischofs sei es, Unrecht zu verhindern, die Kleinmütigen zu beraten und die Schamlosen zu tadeln.²⁴³

239 Alkuin, *Commentaria in sancti Iohannis evangelium* IV, 23 (ed. Jacques-Paul Migne, *Patrologia Latina* 100, Paris 1863) 733–1008, hier 969: *Saepe homines malos dominos fugiunt ne serviant malis, et non fugiunt peccatum, cuius servus est qui peccator est. Et quanto felicius esset fugere peccatum, et servire homini libera conscientia?*

240 Concilium Aquisgranense a. 816, c. 104, ed. Werminghoff 380. Vgl. dazu Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 47, ed. Cazier 295 f. Siehe Epperlein, *Herrschaft und Volk* 124 f.

241 Zur Verwendung dieser Schrift in den sog. Fürstenspiegeln vgl. Anton, *Fürstenspiegel* 67–71; Meens, *Politics* 345–357.

242 Pseudo-Bonifatius, Sermo 9, ed. Migne 860: *Una est enim corpori nostro anima, in qua vita consistit, sed multa sunt membra diversis distincta officiis. Sic in Ecclesia una est fides, quae per charitatem ubique operari debet, sed diversae dignitates proprias habentes ministrationes. Nam alius ordo praepositorum est, alius subditorum; alius divitum, alius pauperum; alius senum, alius juvenum; et unaquaque persona habens sua propria praecepta, sicut unumquodque membrum habet suum proprium in corpore officium.*

243 Pseudo-Bonifatius, Sermo 9, ed. Migne 860: *Nam episcoporum officium est prava prohibere, pusillanimes consolari protervos corripere.* Vgl. Pseudo-Cyprianus, *De duodecim abusivis saeculi* (ed. Sigmund Hellmann, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 34, Leipzig 1909) 32–60, hier 53–56: *Episcopus negligens.*

Allgemein galt, dass der *regius honor* vom Volk gefürchtet und verehrt werden müsse.²⁴⁴ Diese Mahnung ersetzte den *rex iniquus* der Vorlage, da es nicht notwendig war, ihn im Rahmen dieses an den *populus* gerichteten Vortrages zur Sprache zu bringen. Stattdessen wurden königliche Eigenschaften auf die *potentes* und *iudices* übertragen, wie Rob Meens betont.²⁴⁵ Diese *potentes* und *iudices*, *qui regi adhaerent fideles*, sollten demütig und barmherzig sein, die Gleichheit des Rechts achten, keine Geschenke annehmen, Witwen und Waisen und Arme verteidigen.²⁴⁶ Während dies Allgemeinplätze waren, wurde jedoch noch hinzugefügt, dass diese weltlichen Amtsträger ihren Bischöfen Untergebene sein müssten, niemanden mit Gewalt unterdrücken und nicht gierig nach ungerechten Reichtümern trachten dürften. Den Bedürftigen aber sollten sie von ihrem eigenen Besitz geben und nicht fremde Güter rauben.²⁴⁷ Weiters unterscheidet der Sermo zwischen den *sapientes* und den *stulti*. Dieses Gegensatzpaar hat, wie die vorhergehenden, seine Entsprechung im Kapitel *sapiens sine operibus* aus dem Traktat des Pseudo-Cyprian.²⁴⁸

Danach folgt die Unterscheidung zwischen den Reichen und den Armen. Das Gebot der Armen sei es, demütig zu sein „und auf Gott zu hoffen, der sagte: Selig sind die Armen im Geiste, „...sie sollen den besseren Reichtum umso brennender lieben, desto mehr sie den irdischen entbehren.“²⁴⁹ Den Reichen ist aufgetragen, von ihrem Besitz herzugeben, nicht fremden Besitz zu rauben, andere zu kleiden und auszustatten, weil es viele Dinge gibt, die die Reichen durch den Überfluss ihres Vermögens in Fülle tun, sei es hinsichtlich der Nahrung, sei es hinsichtlich der Kleidung.²⁵⁰ Den

²⁴⁴ Pseudo-Bonifatius, Sermo 9, ed. Migne 860.

²⁴⁵ Meens, Christianization 202.

²⁴⁶ Pseudo-Bonifatius, Sermo 9, ed. Migne 860: *Item, potentes et iudices omnes qui regi adhaerent fideles sint oportet, et humiles, et misericordes, in aequitate iudicare et non in muneribus, viduas et pupillos et pauperes defendere, episcopis suis subditos esse, neminem vi opprimere, non injustis divitiis inhiare, sua magis indigentibus dare quam aliena rapere.*

²⁴⁷ Pseudo-Bonifatius, Sermo 9, ed. Migne 860: *Deinde regius honor populis debet esse timori et venerationi, quia non est potestas nisi a Deo.*

²⁴⁸ Pseudo-Bonifatius, Sermo 9, ed. Migne 860: *Item, sunt in populo Dei alii sapientes, et alii stulti. Sapientium est bona quae sciunt et opere complere et aliis praedicare. Quid prodest viatori scire viam, si non vult intrare? Ille vero qui viam Dei scit et intrat, aliosque introducit, similis est firmamento, quod multis splendet sideribus. Qui vero multos aedificat, multorum mercede gloriatur. Debent itaque potentes Deum habere sibi praesentem semper, et licet hominem non timeant, Deum tamen metuant, et potestatem sibi concessam in Dei honorem et in salutem animae suae frui. Qui vero stulti sunt et indocti, discant humiliter a sapientibus quia qui ignorat ignorabitur, ne ignorantia se putent excusari posse apud districtum iudicem; ille considerat occulta uniuscujusque. Vgl. Pseudo-Cyprianus, De duodecim abusivis saeculi, ed. Hellmann 32–34: *sapiens sine operibus.**

²⁴⁹ Pseudo-Bonifatius, Sermo 9, ed. Migne 861: *Alii sunt in Ecclesia divites, alii pauperes. Pauperibus praeceptum est humiles esse, et sperare in Deum, qui dixit: Beati pauperes spiritu, et meliores divitias tanto avidius amare, quanto his terrenis vacui sunt. Vgl. Ps.-Cyprianus, De duodecim abusivis saeculi, ed. Hellmann 49–51: *pauper superbus.**

²⁵⁰ Pseudo-Bonifatius, Sermo 9, ed. Migne 861: *Divitibus praeceptum est sua dare, non aliena rapere, vestire, induere, quia multa sunt quae divites per abundantiam divitiarum superflua faciunt, vel in cibo, vel*

Alten aber ziemt es, gottesfürchtig zu sein und ihr Greisentum mit Nüchternheit zu schmücken und stets an den Eintritt in das andere Leben zu denken. Den jungen Menschen kommt es zu, sich in Gehorsam und Untergebenheit gegenüber den Älteren zu üben, damit sie der Wohnung Gottes näher kommen, und damit sie immer besser werden, und nicht zulassen, dass durch nichtige Ergötzungen und schädliche Begierden böse Geister über sie Gewalt gewinnen, sondern dass sie danach streben, keusch und unbefleckt zur Reife des Alters zu gelangen.²⁵¹

Schließlich mahnt der Prediger die Eltern, ihre Kinder zu unterweisen. Die Eheleute sollten einander achten. Die Predigt endet wie der ihr verwandte Sermo 3 mit dem Aufruf, die Gebote einzuhalten, die für alle Gültigkeit haben.

Sermo 9 zeigt deutliche Anklänge an den Traktat des Pseudo-Cyprian, ohne dabei aber wortwörtlich Bezug auf den Text zu nehmen. Vielleicht lagen die zwölf Formen des Missbrauchs nur in Form einer Liste vor, wie sie etwa in den Collectanea des Pseudo-Beda überliefert wird.²⁵² Vielleicht fand man diese Vorlage aber auch in Mischhandschriften, die in dieser Zeit häufig angelegt wurden. Die Handschrift des Wessobrunner Gebets überliefert etwa eine solche Liste im Rahmen einer Sammlung von Texten, die zur Unterweisung des *populus* dienten.²⁵³

Obwohl den Armen im Diskurs ihrer Zeit eine bedeutsame Rolle zukam und Karl der Große einige Bestimmungen zu ihrem Schutz erließ, sollten die gesellschaftlichen Schranken durchaus gewahrt bleiben, nur so waren Ruhe und Ordnung für das „große Ganze“ gewährleistet. Auch diese Botschaft wurde von den Predigten mitgetragen.

7.5.5 *Elemosyna* und *pauperes*

Sowohl der Begriff des Almosens als auch jener der Armut bzw. der Armen hatte mehrere Bedeutungsebenen und soziale Implikationen, die bei der Rezeption von Predigttexten mitgedacht wurden. Ihre politische Bedeutung gewannen sie aber, da der Herrscher und die geistliche Eliten diese Themen für ihre *admonitiones* und *sermones* vereinnahmten.

in vestitu. Vgl. Pseudo-Cyprianus, De duodecim abusivis saeculi, ed. Hellmann 38–40: *Dives sine elemosyna*.

251 Pseudo-Bonifatius, Sermo 9, ed. Migne 861: *Senes vero decet religiosos esse, compositis moribus, et canitiem ornare sobrietate, et semper de ingressu alterius vitae cogitare. Adolescentes convenit obedientiae et subjectioni seniorum operam dare, ut proficiant semper in domo Dei, ut meliores ac meliores fiant, nec vanis oblectationibus et noxiis cupiditatibus malignos se spiritus mancipare sinant, sed castos se et immaculatos studeant ad maturam perducere aetatem*. Vgl. Pseudo-Cyprianus, De duodecim abusivis saeculi, ed. Hellmann 36–38: *adolescens sine oboedientia*.

252 Pseudo-Beda, Collectanea 176 (ed. Martha Bayless/Michael Lapidge, *Scriptores Latini Hiberniae* 14, Dublin 1998) 142. Vgl. Meens, *Christianization* 202, Anm. 44.

253 München, BSB, Cod. Lat. 22053, fol. 35v-36r. Zur Handschrift vgl. Schwab, *Die Sternrunne*.

Für die breite Masse der Bevölkerung war das Almosengeben aber gängige Praxis und Thema oft vernommener Ermahnungen.²⁵⁴ Jeder war zu dieser Praxis aufgefordert, da ja das Almosen letztendlich Christus gegeben wurde. In einem auf Basis einer Predigt des Augustinus kompilierten Text der Salzburger Sammlung wird sogar erklärt, die Hand des Armen sei die Schatztruhe Christi.²⁵⁵ Letztlich wurden ja Almosen gegeben, damit Christus die Sünden vergibt.²⁵⁶ So geht es um diese letzten Tage, an denen Gott als Richter über die Taten urteilt. Daher war es von großer Bedeutung, persönliche Verfehlungen sofort auszugleichen. Mit den Worten Isidors von Sevilla: „Zurecht urteilt der Gerechte über sich selbst in diesem Leben, damit er nicht von Gott zur ewigen Verdammung verurteilt wird.“²⁵⁷ Um dieser Gerechtigkeit willen, waren Beichte und Buße die von Gott vorgesehenen Instrumente.

Denn die Buße, die der Sünder zu leisten hatte, bestand sehr oft auch darin, den Armen Almosen zu geben. Besonders deutlich wird dies im Zusammenhang mit den Predigten über das Jüngste Gericht gemacht. Nur jene, die ihre Sünden durch Beichte und Buße und das Leisten von Almosen gebüßt haben, sei die Auferstehung sicher, betont der Prediger bei zahlreichen Anlässen.²⁵⁸ Oft wird dieser Aspekt den verwendeten Vorlagen erst hinzugefügt, selbst wenn der Autor niemand geringerer als Alkuin von York war. In seinem Traktat *De virtutibus et vitiis* setzte sich Alkuin zwar mit der Frage der Buße im Kapitel XIII auseinander, erwähnte dabei aber das Almosengeben nicht. In Salzburg wurde dieses Kapitel als Grundlage für einen Sermo anlässlich der Fastenzeit verwendet, zum Schluss aber mit der Feststellung ergänzt, dass man sich schon in diesem Leben mit Beichte, Buße und Almosengeben von den Sünden freikaufen solle.²⁵⁹ In zahlreichen Predigten wurde zur Untermauerung dieses Arguments

254 Zum Konzept des täglichen Almosengebens bei Augustinus vgl. Brown, *Through the Eye of a Needle* 362 f.

255 Sermo 34, Prag, *Knihovna pražské kapituly*, A 156, fol. 51r. Vgl. Augustinus, Sermo 210, 1, 9, 11–12, ed. Migne 1047–1054. Zum Aspekt der Gabe an den Armen, um Effekte im Himmel zu erzielen vgl. Peter Brown, „Treasure in heaven“. The implications of an image, in: *Cristianesimo nella Storia* 33 (2012) 377–396, hier 381.

256 Brown, *Through the Eye of a Needle* 85.

257 Isidor von Sevilla, *Sententiae* II, 13, 3 ed. Cazier 120: *Bene se iudicat iustus in hac vita, ne iudicetur a Deo damnatione perpetua*. Diese Passage bildet die Grundlage von Sermo 46. *Item ut supra*. Ysidori, ed. McCune 31 f.

258 Sermo 62. *Item de passion*. Leo, ed. McCune 45: *Omnibus tamen fidelibus hic peccata sua paenitentibus et confitentibus et elemosinas facientibus, in caeterisque bonis operibus permanentibus, et aeternam mortem euadendi, et ad aeterna gaudia resurgendi tribuit potestatem*. Zur Bedeutung der Buße in der Karolingerzeit vgl. Mayke de Jong, *Power and humility in Carolingian society: the public penance of Louis the Pious*, in: *Early Medieval Europe* 1 (1992) 29–52.

259 Sermo 51. *De paenitentia*. Albini, ed. McCune 42: *Quamuis quisque sit peccator et impius, si ad paenitentiam conuertatur, consequi posse ueniam se per Dei misericordiam non dubitet. In hoc saeculo paenitentiam facientibus Dei misericordia subuenit. In futuro autem paenitentia non proficit, sed rationem nostrorum operum reddituri sumus. In hac uita tantum paenitentiae patet libertas post mortem uero nulla correctionis est licentia. Proinde necesse est nos in hac uita bene cum confessione et paenitentia, atque elemosinarum largitate redimere, ut et hic ueniam delictorum, et in future uitam cum sanctis*

ein Zitat aus Jesus Sirach verwendet: „Wie Wasser loderndes Feuer löscht, so sühnt Mildtätigkeit Sünde.“²⁶⁰ Karl der Große folgte diesem Gedanken offenbar besonders am Ende seines Lebens, wie Einhard und Thegan berichten. Als *praedicator*, der das Wohlergehen des gesamten *populus Christianus* im Auge hatte, hatte er diesen Gedanken jedoch auch früher schon verbreitet. Im Jahr 810 ordnete der Kaiser an, dass die Priester den *populus* mahnen sollten, Almosen zu geben und zu beten, „wegen der verschiedenen Plagen, die wir unablässig für unsere Sünden erleiden müssen.“²⁶¹

Zusätzlich hatte das Almosengeben einen über das irdische Leben hinausreichenden Aspekt. Wer im irdischen Leben Almosen gibt, erwirbt sich Güter im Himmelreich. Meist wird dafür Mt 6,19 zitiert: „Sammelt euch nicht Schätze hier auf der Erde ... sondern sammelt euch Schätze im Himmelreich.“ Dies ist das bei weitem am meisten gebrauchte Zitat in den Predigten über das Almosengeben.

Im Sermo 32 der Salzburger Sammlung wird im Zusammenhang mit der Mildtätigkeit betont, dass jede gute Tat nicht für menschliches Lob, sondern aus dem Wunsch nach der ewigen Vergeltung erfolgen sollte. „Man spricht aber von Mildtätigkeit, wenn man den Armen aus gutem Willen, soviel man kann, Gutes tut.“²⁶² Auch das Zitat „Sammelt euch nicht Schätze auf der Erde“ wird in diesen Zusammenhang gebracht. Solche Schätze zu sammeln, würde bedeuten, nach irdischem Lob zu trachten oder die eigene Bequemlichkeit zu fördern.²⁶³ Wer nämlich die Schätze im Himmelreich hortet, der vertraut sie nicht nur einem beliebigen Mächtigen, sondern Gott dem Allmächtigen als Vergelter (*retributor*) an.

In beiden Fällen wurde also irdisches Kapital gegen spirituelles Kapital verhandelt. Da aber gleichzeitig die Almosen oder Teile davon zugunsten der Armen oder der Kirchen aufgebracht wurden, hatte das Almosengeben durchaus einen wirtschaftlichen Umverteilungsaspekt. Der Reichere sollte damit den Ärmern unterstützen.

Einerseits geschah dies regulär über den Zehnten, den zu leisten jeder ausnahmslos verpflichtet war, und der manchmal auch als Almosen bezeichnet wird.²⁶⁴ Kirchenrechtlich galt die Vierteilung des Zehnten.²⁶⁵ In den Jahren 800 und 807 in Reibach, Freising und in Salzburg wurde dementsprechend beschlossen, dass ein Viertel für die Versorgung der Armen verwendet werden sollte, jeweils ein Viertel sollte

Dei mereamur aeternam percipere. Von *Quamvis* bis *licentia* folgte der Kompilator Alkuin, *De virtutibus et vitiis* c. 13, ed. Migne col. 622 f. Den letzten Satz fügte er eigenständig hinzu.

260 Sir 3, 30. Sermo 31. *De elymosinis.* Albini, Prag, Knihovna pražské kapituly, A 156, fol. 47r. Sermo 33. *De virtute elymosinae.* Augustini, Prag, Knihovna pražské kapituly, A 156, fol. 49r. Vgl. Maximus von Turin, Sermo 22, 1, ed. Mutzenbecher 83 f.

261 *Capitulare missorum Aquisgranense primum* a. 810, c. 5, ed. Boretius 153: *Ut sacerdotes ad-moneant populum ut aelemosinam dent et orationes faciant propter diversas plagas quas assidue pro peccatis patimur.*

262 Sermo 32: *Quid sit elymosina.* Fulgentii, Prag, Knihovna pražské kapituly, A 156, fol. 48r: *Ver-runtamen misericordia dicitur, cum pauperibus ex bona voluntate quantum possumus bonum faciamus.*

263 Sermo 32, *Quid sit elymosina.* Fulgentii, Prag, Knihovna pražské kapituly, A 156, fol. 48r.

264 Giles Constable, *Monastic Tithes: From their Origins to the Twelfth Century* (Cambridge 1964) 32 f.

265 Vgl. dazu Constable, *Monastic Tithes*, bes. 31–56.

an den Bischof und an die Kleriker gehen, das letzte Viertel zum Unterhalt der Kirchen verwendet werden.²⁶⁶ In einem bayerischen Kapitular um 813 wurden die Priester in ganz ähnlicher Weise angewiesen.²⁶⁷ Neben dem obligaten Zehnten wurde der *populus* aber zusätzlich aufgefordert, Almosen zu geben. Zuweilen war damit der neunte Teil des Vermögens gemeint. Aber das Capitulare monasticum von 817 verlangte auch, dass der zehnte Teil von dem, was den Brüdern oder der Kirche als Almosen (*elemosyna*) gegeben wurde, an die Armen verteilt werden sollte.²⁶⁸ In ihrer Doppelfunktion als jene, die Almosen von den Weltlichen einforderten, und als jene, die das, was gestiftet wurde, an die Armen verteilen sollten, waren die Geistlichen selbst in der Rolle der Fürsprecher der Armen.

Schließlich war auch noch symbolisches Kapital im weltlichen Sinn im Spiel. Das Almosengeben war schließlich auch ein sozialer Akt, der das Ansehen des Gebenden steigerte und der auch dazu diente, seine Position in einem hierarchisch definierten sozialen Raum zu festigen. Wer großzügig Almosen spendete oder Land an die Kirche gab, genoss auch hohes Ansehen innerhalb der Kirche und in seinem sozialen Umfeld.

Diese unterschiedlichen Kapitalsorten waren immer miteinander verschränkt. Zahlreiche Traditionen von Land erfolgten *pro remedio animae*, auch wenn meist andere Motive dahinter steckten.²⁶⁹ In vielen Fällen versprachen sich die Geber die Vergebung ihrer Sünden. Zudem wurde ihnen mit dem Hinweis auf das Zitat aus Jesus Sirach als Gegenleistung das ewige Gedenken zugesichert. Gleichzeitig aber wurden die Lebenden mit den Toten und den Nachkommen, also drei Generationen, durch die Gabe von Land miteinander in Verbindung gebracht, wie Patrick Geary betont.²⁷⁰ Damit konnte innerhalb einer Familie eine relative Stabilität erzielt werden, und das in einer Zeit, in der gerade auch die Weitergabe von Vermögen und von symbolischem Kapital von einer Generation zur nächsten keineswegs immer ohne Schwierigkeiten vonstatten ging.²⁷¹ Der Herrscher selbst aber erhoffte sich durch die Vergabe von Land die Stabilität seines Reiches.²⁷²

Das gestiftete Vermögen oder Land konnte im Idealfall aber auch für die Fürsorge der Armen verwendet werden. In späteren Debatten um die Verfügungsgewalt über Kirchenbesitz ist wie selbstverständlich davon die Rede, dass dieser deswegen aus-

266 Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense c. 13, ed. Werminghoff 209. Concilium Salisburgense, ed. Werminghoff 234. Vgl. dazu TF 248, ed. Bitterauf 224 f. Vgl. Constable, Monastic Tithes 52.

267 Vgl. Emil Seckel, in: Neues Archiv 29, 292.

268 Vgl. etwa das Capitulare monasticum a. 817 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 343–349, hier 347: *Ut de omnibus in eleemosynam datis, tam ecclesiae quam fratribus, decimae pauperibus dentur*. Ibid. c. 50, ed. Boretius 347, über die Psalmen, die für Almosen gesungen wurden.

269 Hartung, Adel, Erbrecht, Schenkung.

270 Geary, Living with the Dead, bes. 79.

271 Vgl. dazu etwa Matthew J. Innes, Practices of property in the Carolingian empire, in: The Long Morning of Medieval Europe: New Directions in Early Medieval Studies, ed. Jennifer R. Davis/Michael McCormick (Aldershot/Burlington 2008) 247–266, bes. 251.

272 Emmerich, Geiz und Gerechtigkeit 260f.

schließlich dem Klerus gehöre, da er durch die „Pflicht zum Almosengeben legitimiert“ und „gesetzmäßig seinen [Gottes] Armen gegeben“ worden sei.²⁷³

7.5.6 Die Schattenseiten der Ökonomie

Tatsächlich funktionierte diese Ökonomie nicht so reibungslos wie es erwartet wurde. Keineswegs durften sich die Armen an ausgiebigen Almosen erfreuen, wie es die zeitgenössischen Quellen verraten. Wenn sich im Translations- und Wunderbericht über die beiden Märtyrer Marcellinus und Petrus der Teufel unter anderem rühmt, dass es in diesen Zeiten nur sehr wenige seien, die treu und demütig den Zehnten, und noch weniger gebe, die Almosen verteilen, dann verlangt Einhard damit hauptsächlich Reformen. Aber es ist nicht von der Hand zu weisen, dass er damit auch seine Unzufriedenheit mit den herrschenden Verhältnissen zum Ausdruck brachte.²⁷⁴ Denn wiederholt mussten die Gläubigen auf ihre Pflichten aufmerksam gemacht werden.

In einem Sermo aus dem frühen 9. Jahrhundert musste Erzbischof Arn von Salzburg seine Zuhörer warnen, sie sollten während der Fastenzeit nicht Gäste zu einem Trinkgelage empfangen, sondern Arme, Bedürftige oder zumindest einen Ärmeren versorgen.²⁷⁵ Gerade am Ende eines langen Winters, wenn die Vorräte weitgehend aufgezehrt waren, waren die Bedürftigen aber besonders auf Almosen angewiesen. Aus diesem Grund findet sich in den Predigtsammlungen gerade für Quadragesima eine große Anzahl von Predigten, die sich mit dem Fasten und dem Almosengeben befassen.²⁷⁶ In der Salzburger Sermones-Sammlung wurde den Texten für die Fastenzeit eine eigenständige Abhandlung vorangestellt, in der das Publikum auf die danach folgende Osterzeit vorbereitet wurde. Dabei wurde besonderer Wert auf die Versorgung der Armen gelegt. Nahrung und Getränke, die der Gläubige beim Fasten einspart, sollen die Armen erfreuen, mahnt der Text. Zudem dürfe man nicht vergessen, an den Trost von Fremden und Pilgern, Kranken und Gefangenen zu denken, und zwar nicht nur die befreundeten, fügt der Prediger hinzu, sondern auch die fremden.²⁷⁷ In einer der folgenden Predigten, die auf einen Sermo Leos I. zurückgeht, werden die Zuhörer an die Freuden erinnert, die die Versorgung der Bedürftigen mit

²⁷³ Paschasius Radbertus, *Epitaphium Arsenii* c. 2 (ed. Ernst Dümmler, Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, phil.-hist. Klasse 2, Berlin 1900) 62.

²⁷⁴ Vgl. Einhard, *Translatio et miracula sanctorum Marcellini et Petri* III, 14 (ed. Georg Waitz, MGH SS 15, 1, Leipzig 1925) 238–264, hier 253. Vgl. Shuler, *Almsgiving* 119, Anm. 24.

²⁷⁵ Arn, *Sermo*, ed. Pokorny 392, Z. 57–59: *...et nemo his diebus alium et convivium suum nisi pauperes et egenos aut etiam pauperiorem ad pauperiorem ad refocilandum, non ad inebriandum, invitare praesumat ...* (Und niemand solle in diesen Tagen einen anderen oder seinen Gast einladen, außer Arme und Bedürftige oder auch einen Ärmeren zu erquicken, nicht um sich zu berauschen ...)

²⁷⁶ Vgl. Salzburger Sermones-Sammlung I, 27–37.

²⁷⁷ Sermo 24. *De adventu quadragesimae et observatione ieiunii*, ed. McCune 15.

Nahrung und Kleidung mit sich bringen.²⁷⁸ Zudem wurden zwei Kapitel aus Alkuins Traktat *De virtutibus et vitiis* zu Predigten umgewandelt. Mit weiteren Texten aus der Feder des Caesarius von Arles, des Augustinus und des Fulgentius versuchte man sich dem Thema aus möglichst vielfältigen Perspektiven anzunähern. Oftmaliges Erinnern durch die Prediger war offenbar mehr als notwendig. Mehr als zehn Predigten der Sammlung tragen den Begriff „*elemosyna*“ allein in ihrem Titel. Darüber hinaus wird es in zahllosen weiteren Predigten immer wieder aufgegriffen. So wurde ein argumentativer Grundstein gelegt, um bei Bedarf die Notwendigkeit zum selbstlosen Handeln zu aktivieren.

Denn in Notzeiten waren die Armen besonders auf die Unterstützung aus ihrem sozialen Umfeld angewiesen. Als anlässlich der Hungersnot von 805/6 Karl der Große seine Fastenanordnungen im Reich erließ, präzierte Arn von Salzburg in seinem *Sermo* die Anweisungen des Kaisers. Demnach sollte an den festgesetzten Fastentagen alles, was sich die Gläubigen vom Munde abgespart hatten, an die Armen weitergeben werden.²⁷⁹

Aber wie jede Ökonomie hatte auch diese ihre Schattenseiten. Der Missbrauch von Almosen war weit verbreitet. Im karolingerzeitlichen Italien sollte darauf geachtet werden, nur solche *personae* zu ordinieren, die von den Almosen an die Armen nichts wegnehmen würden.²⁸⁰ Zusätzlich wurden Verbote und Gebote erlassen, die den Prozess des Gebens einschränkten oder erweiterten. In der *Instructio generalis* wies Arn von Salzburg die Priester an, keine Almosen und kein Geld von jenen anzunehmen, die wegen „gewisser Verbrechen“ exkommuniziert worden seien.²⁸¹

Manche Beschränkungen wurden dabei aber auch von unberufener Seite vorgenommen, wie von jenem Priester, der den Mitgliedern seiner Gemeinde den Zutritt in die Kirche und damit zur Messe verweigerte, die (noch) nicht ihren Zehnten geleistet hatten.²⁸²

Zahlreiche Konzilsbeschlüsse, Kapitularien und Bischofskapitularien behandeln solche Ge- und Verbote.²⁸³ Aber auch Predigten gingen auf diese Themen ein. Der sog. Pseudo-Bonifatius erinnerte seine Zuhörer öfter daran, den Zehnten zu leisten. Die

278 *Sermo 27. De ieiunio vel exortatione elymosinarum.* Leon., ed. McCune 19: *Sit laetitia nostra refectio pauperum quos impendia nostra satiauerunt. Iocundemur in uestitu eorum quorum nuditatem indumentis necessariis texerimus.* Vgl. Leo I., *Tractatus septem et nonaginta*, *Tractatus 40*, 4 ed. Chavasse 227 – 229. Siehe McCune, *Sermonary* 114.

279 Arn, *Sermo*, ed. Pokorny 391, Z. 37 – 39.

280 *Capitulare Mantuanum primum, mere ecclesiasticum*, a. 787 initio?, c. 3 (ed. Alfred Boretius, *MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1*, Hannover 1883) 194f., hier 195.

281 *Instructio pastoralis* cc. 16 und 17, ed. Étaix 122f.

282 *Appendix ad Hrabanum: Epistularum Fuldensium fragmenta*: Hrabanus in *epistolam ad Hadubrandum* (ed. Ernst Dümmler, *MGH Epistolae 5*, Berlin 1899) 517 – 533, hier 522.

283 *Capitulare de villis*, 800 vel ante?, c. 6 (ed. Alfred Boretius, *MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1*, Hannover 1883) 82 – 91, hier 83, bestimmt, dass der Zehnte nur an die jeweilige Kirche und nicht an eine andere gehen sollte. Vgl. *Concilium Francofurtense* a. 794, c. 25, ed. Werminghoff 168f.

Abgabe des Zehnten zähle zu den *opera misericordiae*,²⁸⁴ wie er meinte; mitunter griff er dabei auf das erwähnte Zitat aus Jesus Sirach zurück.²⁸⁵ In einer Predigt verwendete er Mt 22, 21: „Gebt den Kirchen den Zehnten, weil der Herr vorgeschrieben hat: ‚Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört‘, das heißt die Zölle und die Abgaben, und ‚Gott, was Gott gehört‘, das ist der Zehnte und die ersten Früchte ...“²⁸⁶ In einem anderen Sermo erinnert er an die Vergütung, die man durch Gott empfangt.²⁸⁷

In vielen Fällen wurde von den Kompilatoren von Sermones-Sammlungen auf eine Predigt des Caesarius von Arles zurückgegriffen, die das Geben des Zehnten zum wesentlichen Thema machte.²⁸⁸ Dieser Sermo war nachweislich Bestandteil der persönlichen „Bibliothek“ des Priesters Heilrat in Lorsch.²⁸⁹

Das Einfordern des Zehnten durfte aber auch nicht übertrieben werden, vor allem nicht im Zusammenhang mit der Mission. So warnte Alkuin den Salzburger Erzbischof: „Du sollst ein Prediger der Frömmigkeit, und kein Eintreiber der Zehnten sein... Der Zehent, sagt man, habe den Glauben der Sachsen verdorben.“²⁹⁰

Oft scheinen weltliche Herren die Zehnteinkünfte und Opfergaben ihren Eigenkirchen widerrechtlich entzogen zu haben.²⁹¹ Dieser Übergriff wog besonders schwer, da sich Gewinnsucht und Habgier auf das Allerheiligste erstreckten. In den Libri Carolini hat man ja von den Opfergaben (*sacrificia*) des Volkes gesprochen, die sogar von Engeln zu Gott emporgetragen werden. Ein Eingriff in diese sakrale Sphäre gefährdete somit auch die öffentliche Ordnung. Was in zahlreichen Predigten an Habgier und Geiz der Reichen verdammt wird, wurde in diesen von Jonas von Orléans beschriebenen Fällen wahr.

284 Pseudo-Bonifatius, Sermo 6, ed. Migne 856: *Opera enim sunt misericordiae, ... decimas annis singulis reddere ...* Vgl. Pseudo-Bonifatius, Sermo 11, ed. Migne 864: *De ipsa substantia vestra et decimas reddite ...*

285 Pseudo-Bonifatius, Sermo 15, ed. Migne, 870–872: *Eleemosynas date juxta vires, quia sicut aqua exstinguit ignem, ita eleemosyna exstinguit peccatum. Hospitales invicem peregrinos suscipite, infirmos visitate, viduis et pupillis ministrate, decimas reddite ecclesiis ... Eleemosynas pauperibus Christi erogate. Ad convivia lautiora pauperes frequenter revocate ...* Vgl. auch Pseudo-Bonifatius, Sermo 5, ed. Migne 853.

286 Pseudo-Bonifatius, Sermo 5, ed. Migne 853: *Decimas ecclesiis reddite, quia Dominus praecepit dicens: ‚Reddite quae sunt Caesaris Caesari‘, hoc est vectigalia et tributa, ‚et quae sunt Dei Deo‘, id est decimas et primitias ...*

287 Pseudo-Bonifatius, Sermo 3, ed. Migne 849: *Decimas quoque suas fideliter reddant Domino Deo omnipotenti, ut Dominus Deus benedictionem mittat super labores suos.*

288 Caesarius von Arles, Sermo 33. *De recolendis decimis: ante natale sancti Iohannis baptistae*, ed. Morin 142–147.

289 Angelika Häse, *Mittelalterliche Bücherverzeichnisse aus Kloster Lorsch*. Einleitung, Edition und Kommentar (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 42, Wiesbaden 2002) 353: *Quaterniones de reddendis decimis*.

290 Alkuin, Epistola 107, ed. Dümmler 154: *Et estote praedicator pietatis, non decimarum exactor.*

291 Jonas von Orléans, *De institutione laicali* 2, 19, ed. Migne 204 f. Vgl. Staubach, ‘Cultus divinus’ und karolingische Reform 575, mit weiteren Beispielen.

Der Missbrauch des Almosengebens konnte aber auch von Seiten der Geber selbst erfolgen. Der Tradent verschenkte in manchen Fällen ein Gut, das ihm rechtlich eigentlich nicht (gänzlich) zustand, oder er griff auf zu Unrecht Erworbenes zurück. Paulinus von Aquileia erläuterte in seinem Liber exhortationis, dass es besser sei, wenn einer von dem Wenigen, das er besitzt, den Bedürftigen eine Kleinigkeit gebe, als ein Reicher große Mengen aus zu Unrecht erworbenem Gut. Zu Unrecht Erworbenes als Almosen zu vergeben, sei vor Gott abscheulich. Es gebe nämlich manche Leute, die fremdes Gut plünderten und dann vortäuschten, Almosen zu geben. Und während sie die einen bedrängten, heuchelten sie den anderen Mitleid vor.²⁹² An einer anderen Stelle wiederholt er die Kritik an jenen, die Almosen aus Diebesgut, *de multiplicatione frugum*, aus unlauteren Geschäften geben, oder gar etwas stiften, das sie durch einen Mord aus Habgier oder Trunkenheit an sich gebracht haben.²⁹³

Diese Haltung war schon seit Jahrhunderten bekannt und war schon von Predigern in der Spätantike angesprochen worden. Eine Predigt, die am Beginn des 9. Jahrhunderts sowohl in Freising als auch in Salzburg überliefert wurde, stammt aus dem spätantiken Nordafrika.²⁹⁴

Die Werke der Barmherzigkeit, Brüder, sind die Heilmittel für die Sünden. Die Barmherzigkeit selbst ist es, die vom Tod befreit und nicht zulässt, dass der Mensch in den Untergang geht. Sie beschützt am Tag des Jüngsten Gerichts, wie es der Apostel Jakobus sagt: ‚Barmherzigkeit triumphiert über das Gericht‘ (Jak 2, 13), und wiederum: ‚Das Gericht ist erbarmungslos gegen den, der kein Erbarmen gezeigt hat‘ (Jak 2, 13). Die Barmherzigkeit muss aber so beschaffen sein, dass sie angenommen und nicht zurückgewiesen wird, dass sie die Sünden reinigt und nicht die Seele beschwert, dass du dir durch sie Gott zum Schuldner machst und nicht, dass sie dich zum Schuldigen vor Gott macht, durch deine gerechten Werke und nicht durch fremde Dinge. Höre Salomon, der sagt: ‚Ehre den Herrn mit deiner gerechten Mühe‘ (Spr 3, 9), denn jene, die Fremdes rauben und als Almosen geben, werden sagen: ‚Herr, in deinem Namen haben wir Barmherzigkeit geübt. Die Armen haben wir gelabt, Gastfreundschaft gewährt und alles getan, was du vorgeschrieben hast.‘ Ihnen wird der Herr sagen: ‚Was ihr gegeben habt, das sagt ihr; warum gebt ihr nicht den Raub an, den ihr begangen habt? Die, die ihr gelabt habt, die erwähnt ihr; die ihr umgebracht habt, die gebt ihr nicht an; die ihr bekleidet habt, die freuen sich; die ihr ausgeraubt habt, die klagen; die ihr in Gastfreundschaft aufgenommen habt, die bleiben euch im Gedächtnis; und so viele, die ihr aus ihren Behausungen vertrieben habt, an die denkt ihr nicht mehr. Ich habe befohlen, Barmherzigkeit zu üben, nicht Betrug und Raub habe ich in Auftrag gegeben. Der eine wird satt gemacht, der andere krümmt sich vor Hunger. Denn jener Arme weiß nicht, was er aus deiner Hand empfängt. So spricht nämlich der Arme, wenn er etwas bekommt: ‚Möge der Herr dorthin geben, woher ich bekomme.‘ Und jener getötete Elende seufzte und der Herr hörte sein Seufzen; er sah, was du ihm getan hast: Du raubst fremdes Gut und freust dich. Der Arme bittet um Barmherzigkeit und du verdüsterst dein Gesicht und wendest es ab. Vergessen hast du das Wort des

²⁹² Paulinus von Aquileia, Liber exhortationis c. 31, ed. Migne 227. Vgl. auch Jonas von Orléans, De institutione laicali 2, 17, ed. Migne 201.

²⁹³ Paulinus von Aquileia, Liber exhortationis c. 53, ed. Migne 260.

²⁹⁴ Sermo s. Augustini de misericordiae operibus (ed. James E. Cross, A Sermo de misericordia in old English Prose, in: Anglia 108, 1990) 431–433. Wien, ÖNB Cod. lat. 994, fol. 105r–107v; München, BSB, Clm 14470, fol. 1r, 4r–v.

Propheten: ‚Wer sein Gesicht abwendet vom Armen, wird auch selbst Gott anrufen und nicht erhört werden.‘ (vgl. Tob 4, 7; Spr 21, 13) ...²⁹⁵

Obwohl die Besitzverhältnisse im spätantiken Afrika und im karolingerzeitlichen Europa nicht vergleichbar sind, ist die unmoralische Grundhaltung, die in diesem Text angesprochen wird, durchaus auch für einen karolingerzeitlichen Landbesitzer zu attestieren. Dass hier nicht „Authentisches“ zum Vortrag kam, beeinträchtigte die Botschaft keineswegs – im Gegenteil: Gerade das Alter des Textes, der in den folgenden Passagen auf die sozialen Verhältnisse einer spätrömischen *villa* eingeht, vermittelt den Eindruck einer zeitlosen Gültigkeit moralischer Werte.²⁹⁶ Diese Predigt verdeutlicht nicht nur die Doppelmoral des Reichen, der von dem einen Armen nimmt und sich dem anderen gegenüber mildtätig zeigt, um symbolisches Kapital vor der Gesellschaft zu erwerben. Diese Aspekte des Almosengebens wurden ja von Alkuin, Paulinus und zahlreichen anderen heftig kritisiert, wenngleich nicht so eindringlich. Der Text spricht aber auch grundsätzlich das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Arm und Reich an, dabei vor allem die Verpflichtung des Reichen, den Armen zu unterstützen.

Das sensible Verhältnis zwischen den Reichen und den Armen, den Gebern und Empfängern, das im Zuge des Almosengebens verhandelt wurde, barg noch weitere moralische Implikationen. Wie in der *Admonitio generalis* angesprochen, wurde die Gabe nicht immer aus reinem Herzen gegeben. Der Geber zielte in dem Sermo nur auf das symbolische Kapital der Handlung ab, das er zu erlangen hoffte. Alkuin führte dem Grafen Wido in seinem Traktat *De virtutibus et vitiis* vor Augen, dass manche nur Almosen geben, oder beten und fasten, um dafür von anderen Menschen gelobt zu werden.²⁹⁷ Dabei sei schon bei Matthäus (Mt 6, 1) nachzulesen: „Hütet euch, eure Gerechtigkeit vor den Menschen zur Schau zu stellen; sonst habt ihr keinen Lohn von eurem Vater im Himmel zu erwarten.“ Paulinus von Aquileia sprach von der *discretio* des Almosengebens, die für beide, den Geber und den Nehmer, ein Trost wäre.²⁹⁸ Wohl aus diesen Gründen drängte Dhuoda ihren Sohn im *Liber manualis* zwar dazu, Almosen zu geben, machte ihn aber auch gleichzeitig darauf aufmerksam, es im Geheimen zu tun.²⁹⁹ Nicht um das Lob des Anderen zu erringen, sollte man Almosen geben, wird auch wiederholt in den Salzburger Sermones der *populus* ermahnt.³⁰⁰

²⁹⁵ München, BSB, Clm 14470, fol. 1^{br}–4v.

²⁹⁶ Vgl. dazu auch Brown, *Through the Eye of a Needle* 141.

²⁹⁷ Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 25, ed. Migne 631.

²⁹⁸ Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis* 5, ed. Migne 201: *Esto, qualeso quamvis laicus, ad omne opus Dei promptus, pius ad pauperes et infirmos, consolator moerentium, compatiens miseriis omnium, largus in elemosynis, memorans evangelicae viduae duo minuta* [Lk 21, 2], *et prophetam dicentem: Frange esurienti panem tuum* [Is 52, 7], *at caute praevidens discretionem elemosynae, ita ut utrisque, danti scilicet et accipienti, solatium sit.*

²⁹⁹ Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis* cc. 5 und 31, ed. Migne 200f. und 227. Alkuin, *De virtutibus et vitiis* c. 17, ed. Migne 625f. Dhuoda, *Liber manualis* c. 71, ed. Migne 116.

³⁰⁰ Vgl. etwa Sermo 32.

Die Gefahren, die das öffentliche Almosengeben mit sich brachte, waren auch schon in der Spätantike bekannt. In seinem Brief an Eustochium, der in Bayern mehrfach überliefert wurde und dort gut bekannt war, hatte Hieronymus einst einen solchen Fall kritisiert. Demnach habe er kürzlich eine der vornehmsten römischen Frauen dabei beobachtet, wie sie an einer Stelle, an der sie von vielen gesehen werden konnte, effektiv Münzen persönlich an Arme verteilt habe, danach aber, als sie sich unbemerkt wähnte, eine Bettlerin, die ebenfalls um eine Münze bat, entrüstet von sich stieß.³⁰¹

7.6 *Elemosyna* und die Macht der Öffentlichkeit

Tatsächlich bewegte sich jener, der öffentlich Almosen gab, in einer moralischen Grauzone. Da aber die Fürsorge für die Armen ein wesentlicher Bestandteil des moralischen Diskurses war, der vor allem bei den Eliten beachtet wurde, war das Einbeziehen der Öffentlichkeit eine Notwendigkeit. Wie sonst konnte dem Herrscher eine moralisch korrekte Einstellung vermittelt werden?

Am 30. April 825 versammelte sich in der *domus sanctae Mariae* zu Freising eine große Schar von geistlichen und weltlichen Würdenträgern, um einem Akt der Barmherzigkeit beizuwohnen. An diesem Tag schenkte Hitto, der demütige Bischof, wie es in der Carta heißt, eingedenk der Barmherzigkeit Christi Besitz zu Aßling, Anzing und in Holzen an der Attel.³⁰² Diese Besitzungen hatte Hitto in der Absicht von Abt Adalman von Wessobrunn erworben, um sie zum Spenden von Almosen zu nutzen. Solange er lebe, wolle er sie selbst dafür verwenden. Nach seinem Tod sollte sein Neffe Erchanbert, hier erstmals als sein Nachfolger im Bischofsamt angedeutet, die Güter als Lehen nehmen, sie vermehren, einen klar definierten Zins zahlen und für das Seelenheil Hittos davon Almosen geben.³⁰³ Damit die Güter nur für geistliche Zwecke gebraucht würden, sollte kein Weltlicher das Lehen empfangen dürfen. Hitto wünschte nämlich, dass nach seinem Tod als Gegenleistung für seine umfangreiche Schenkung für sein Seelenheil gebetet werde, und *ut memoria mea multis temporibus in domo sanctae Mariae et sancti Benedicti confessoris permaneat*. Dieser Wunsch ist zwar nicht gänzlich in Erfüllung gegangen; doch gewährleisteten die Mönche, die unter der

³⁰¹ Hieronymus, Epistola 22, 32, ed. Hilberg, CSEL 54, 193 f. Vgl. über die Handschriften Kap. 5

³⁰² TF 522, ed. Bitterauf 446–447; vgl. Esders/Mierau, Klerikereid 196 f.; Gottfried Mayr, Ebersberg. Gericht Schwaben (Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern 48, München 1989) 59–80, hier 65. Geneviève Bühner-Thierry, Des évêques, des clercs et leurs familles dans la Bavière des VIII^e–IX^e siècles, in: Sauver son Âme et se Perpétuer. Transmission du Patrimoine et Mémoire au Haut Moyen Âge, ed. François Bougard/Christina La Rocca/Régine Le Jan (Collection de l'École Française de Rome 351, Rom 2005) 239–264, hier 242–246.

³⁰³ TF 522, ed. Bitterauf 446–448, hier 447. Vgl. Gertrud Diepolder, Freisinger Traditionen und Memorialeinträge im Salzburger Liber Vitae und im Reichenauer Verbrüderungsbuch, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 58 (1995) 147–189, hier 153–157.

Observanz der Benediktregel standen, eine geordnete Verrichtung der von Hitto erwünschten Gebetsleistung, wie sie durch die Reformen des Benedikt von Aniane und in den daraus folgenden Konzilsbeschlüssen deutlich festgelegt worden waren.³⁰⁴

Am selben Tag erneuerte der *capellanus* Wago seine Schenkungen aus väterlichem Besitz und spezifizierte dabei – im Gegensatz zur ursprünglichen Schenkung – den Empfängerkreis.³⁰⁵ Denn nun sollten die an die Bischofskirche tradierten Güter ausschließlich von den Mönchen genutzt werden, „welche sich zur Regel des Heiligen Benedikt im selben Haus bekannt haben und danach streben, sie einzuhalten.“³⁰⁶ Zudem legte er fest, dass nach seinem Tod niemand, nicht einmal der Bischof von Freising, den Mönchen diese Besitzungen nehmen oder sie mindern dürfe. Diese Einschränkung der bischöflichen Gewalt war selbstverständlich nur nach Absprache mit dem Freisinger Bischof möglich, aber offenbar besser in großer Öffentlichkeit abgesichert. Die Traditionsnotiz vermerkt daher auch, dass dieses Geschäft *cum consensu Hittoni episcopi ... cum concordia et confirmatione ...* erfolgte.³⁰⁷

Schließlich erneuerte der Presbyter Rihhart seine Schenkungen zu Heimathshofen und Helfendorf, mit dem Hinweis, dass nach seinem Tod die Besitzungen *ad opus supradictorum monachorum*, also an die Mönche gehen sollten, die unter der Observanz der Benediktregel standen.³⁰⁸

Im Grunde war dies eine Bündelung von Traditionen und Erneuerungen an einem Tag, wie sie öfter in Freising dokumentiert ist. Außergewöhnlich scheint die Schenkung des Bischofs selbst zu sein, die das Interesse vor allem seiner Getreuen auf sich zog, die ebenfalls an diesem Tag die Bühne des Geschehens betreten durften. Die Besitzungen Wagos waren beträchtlich, und mit der Erneuerung der Schenkung des Presbyters Rihhart wurde das für Freising wichtige Helfendorf erneut in den Mittelpunkt gestellt – es ist jener Ort, an dem der Heilige Emmeram sein Martyrium erlitten hatte. Beide Tradenten hatten zudem eine enge persönliche Verbindung mit dem Freisinger Bischof. Hitto trat bei der ursprünglichen Schenkung Rihharts, damals noch als *diaconus*, als erster Zeuge auf.³⁰⁹ Der bereits hochbetagte Wago hingegen stammte

304 TF 522, ed. Bitterauf 448; vgl. ähnlich Uuago in TF 523a, ed. Bitterauf 449. Zur gleichen Zeit wurde auf der Reichenau das Verbrüderungsbuch angelegt. Siehe dazu Diepolder, Freisinger Traditionen 156–158.

305 Das Rechtsgeschäft fand ebenfalls am 30. April 825 statt (wohl ein Irrtum Bitteraufs, der den 20. April angibt). Vgl. eine ältere Erneuerung vom 13. April 822: TF 465, ed. Bitterauf 397 f.; TF 333, ed. Bitterauf 384 f. (13. März 815)

306 TF 523a, ed. Bitterauf 449: ... *qui in ipso domo regulae sancti Benedicti professi sunt et qui ipsam observare nituntur*.

307 TF 523a, ed. Bitterauf 449.

308 TF 523c, ed. Bitterauf 450.

309 Die ursprüngliche Schenkung erfolgte zwischen 804 und 807; vgl. TF 211, ed. Bitterauf 200. Unter den Zeugen befand sich Hitto, damals noch *diaconus*, an erster Stelle.

aus einer der mächtigsten Familien Bayerns und hatte bereits enge Kontakte mit Hittos Vorgänger Atto gepflegt.³¹⁰

Auffällig ist die Rolle der Mönche unter der Observanz der Benediktregel, die in allen drei Urkunden, im Gegensatz zu anderen Traditionsnotizen dieser Zeit, ausdrücklich hervorgehoben wurde. Es ist dies die erste Erwähnung der Benediktregel in Freising überhaupt.³¹¹ Besondere Aufmerksamkeit aber kommt der Tatsache zu, dass dies die einzige Schenkung Hittos war, in der die Armen erwähnt und bedacht wurden. Die beiden anderen Traditionen erwähnen die Armenfürsorge dagegen nicht. Wie wichtig dem Bischof aber dieser Aspekt seiner Schenkung war, zeigt sich auch daran, dass er gerade dem Schreiber Cozroh die Ausfertigung der Urkunde anvertraute – ebenfalls ein einzigartiges Ereignis.³¹²

Cozroh hatte deshalb große Sorgfalt bei der Formulierung des Textes walten lassen und auf die dem Anlass entsprechende Gestaltung geachtet. Die Urkunde weist eine ungewöhnlich lange Arenga auf, die die Verpflichtung zum Almosengeben zum Thema hat. Nur durch die Sorge um die Armen könnten die Höllenqualen vermieden und die Schätze des Himmelreiches erlangt werden, beteuert der Text. Mit Lukas 16, 9: „Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, damit, wenn er zu Ende geht, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten“, wird an die Frömmigkeit und Großzügigkeit des Erlösers erinnert, der es ermöglichte, dass man die Almosen für die Armen mit den Schätzen des Himmels tauschen könne. Man dürfe nicht daran zweifeln und zögern, Almosen zu geben, denn wenn in dieser Welt den Armen gegeben wird, werde der Erlöser auch sein Versprechen halten. „Deshalb habe ich Hitto, in Gottes Namen, bescheidener Bischof dank Christi Barmherzigkeit, die irdischen Sachen als vergänglich und hinfällig betrachtet, damit mich der plötzliche Tod nicht unvorbereitet treffe und damit mich nicht jener Verführer, die Wurzel des Bösen, raube, wie ein Löwe seine Seele, damit ich nicht der ewigen Strafe anheimfalle, ... sondern damit er durch die Fürsprache der Engelstimme zulässt, dass wir auf der rechten Seite der Herde der Gnade und in der Gemeinschaft der Seligen gezählt werden.“³¹³

310 Zu Wago vgl. Mitterauer, Karolingische Markgrafen 35–38; Störmer, Eine Adelsgruppe um die Fuldaer Äbte Sturmi und Eigil 16–22; Brown, Unjust Seizure 88–92. Zu seiner Funktion als bischöflicher *capellanus* vgl. Siegfried Haider, Das bischöfliche Kapellanat 1: Von den Anfängen bis in das 13. Jahrhundert (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Erg. Bd. 25, Wien/Köln/Graz 1977) 45–50.

311 Vgl. Josef Semmler, Benediktinisches Mönchtum in Bayern im späten 8. und frühen 9. Jahrhundert, in: Frühes Mönchtum in Salzburg (Salzburg Diskussionen 4, Salzburg 1983) 199–218. Vgl. künftig auch Maximilian Diesenberger, Evidence for a blurred concept. 'Benedictine' traditions in Central Europe (8th/9th centuries) (im Druck).

312 TF 522, ed. Bitterauf 448: *Hanc traditionem scribere et confirmare ego Hitto divina gratia episcopus iniunxi et praecepi Cozrohe presbitero nostro et ipse sicut praecepi perfecit.*

313 TF 522, ed. Bitterauf 446 f.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese oder vergleichbare Formulierungen auch während des Schenkungsaktes zum Vortrag gebracht worden sind.³¹⁴ In der Charta des Wago wird ausdrücklich erwähnt, dass die anwesenden Zeugen den Rechtsinhalt bestätigten und bei den Ohren gezogen worden sind, „nachdem sie das gesehen und gehört haben“. Ob die Urkunden verlesen wurden oder aber anderslautende Erklärungen abgegeben wurden, ist in diesem Zusammenhang zweitrangig. Die Arenga aus Hittos Charta gibt jedenfalls einen Hinweis darauf, welchen Inhalts die Rede des Bischofs gewesen war.³¹⁵ Neben dem Motiv des Almosengebens, der demütigen Haltung des Bischofs, wird auch seine Rolle als *pastor* und *rector* angesprochen.³¹⁶ Diese in den Freisinger Urkunden nur selten verwendeten Bezeichnungen für den Freisinger Bischof finden sich auch in der Charta seines Kapellans Wago (*pastor et rector dominicarum ovium*).³¹⁷

Die Schenkungen und Erneuerungen, die sich an diesem Tag ereigneten, folgten also einem klar durchdachten Plan, sowohl hinsichtlich ihres Ablaufs als auch ihrer Verschriftlichung.

Der Zeitpunkt der Schenkung war wohlüberlegt. Zum einen handelte es sich beim 30. April 825 um den Sonntag Jubilate, der das Fasten bricht und an dem sich ohnehin das Kirchenvolk im Freisinger Dom versammelte. Für den generösen Akt des Bischofs und seiner Getreuen war also genug Publikum vorhanden – und die Gelegenheit, danach gebührend zu feiern.

Zusätzlich hatten sich aber zahlreiche Vasallen des Bischofs und weitere hochrangige Persönlichkeiten der Diözese deswegen in der Domkirche versammelt, weil sie bald darauf, wohl am nächsten Tag, gemeinsam mit dem Bischof zur Reichsversammlung nach Aachen abreisten.³¹⁸ Diese Reise dürfte auch der wahre Grund für die Schenkung Hittos gewesen sein.

Sie erklärt die sonst in den Freisinger Traditionen seltene Erwähnung der Mönche, die unter der Observanz der Benediktregel standen, in allen drei Urkunden. Mithilfe

314 Zum Verlesen von Urkunden vgl. Heinrich Fichtenau, Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Erg. Bd. 18, Graz/Köln 1957) 82–88, 113–121 mit Literaturhinweisen. Vgl. Joachim Stuttmann, Die Pönformel der mittelalterlichen Urkunden, in: Archiv für Urkundenforschung 12 (1932) 251–347, hier 340–343, mit Hinweisen auf TF 6, ed. Bitterauf 32 und TF 41, ed. Bitterauf 69. Für den ausdrücklichen Hinweis auf das Lesen einer Sankt Galler Urkunde im Jahr 920 siehe Karl Heidecker, Charters as Texts and as Objects in Judicial Actions: The Example of the Carolingian Private Charters of St Gall, in: Medieval Legal Process, ed. Marco Mostert/Paul Barnwell (Utrecht Studies in Medieval Literacy 22, Turnhout 2011) 39–53, und Zeller, Writing Charters 27–37.

315 TF 523a, ed. Bitterauf 449: *Hoc factum et confirmatum isti sunt testes per aures tracti qui hoc viderunt et audierunt*.

316 TF 522, ed. Bitterauf 448.

317 TF 523a, ed. Bitterauf 448f.

318 TF 522, ed. Bitterauf 448. Zur Zusammensetzung der Zeugenliste siehe Diepolder, Freisinger Traditionen 153–157. Zu den Vasallen siehe Gertrud Diepolder, Freisinger Traditionen und Memorialeinträge im Salzburger Liber Vitae und im Reichenauer Verbrüderungsbuch, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 58 (1995) 147–189, hier 156.

ihm nahestehender Getreuer ließ Hitto am Tag seiner Abreise genau jener Gruppe von Mönchen umfangreiche Güter zukommen, für die sich Ludwig der Fromme besonders einsetzte. Zusätzlich stilisierte er sich genau an diesem Tag als *pastor*, der sich in besonderer Weise um die Fürsorge für die Armen bemühte. Als *rector* war er aber auch verantwortlich, dass die ihm unterstehende Geistlichkeit ihre Großzügigkeit und Linientreue unter Beweis stellte. Vielleicht lässt sich dadurch erklären, dass nicht nur er als Bischof, sondern auch sein *capellanus* und ein Priester gleichsam als Vertreter der geistlichen Hierarchie an diesem Tag als Schenker auftraten.

Das geschah nicht zufällig am Tag vor seiner Abreise an den Hof. Das Almosengeben und die Förderung der *memoria* durch die der *regula Benedicti* unterworfenen Mönche stellten aus der Perspektive Hittos zwei ideale Instrumente dar, um sich am Hof des Kaisers als idealer Bischof zu präsentieren und um sich sein Wohlwollen zu sichern. Gerade in diesem Jahr sollte die *Admonitio ad omnes regni ordines* erlassen werden, die besondere Verpflichtungen der *ordines* definierte, zu denen für die Bischöfe selbstverständlich auch die Sorge um die Armen zählte.³¹⁹ Vor allem aber waren die meisten Bischöfe in der Angelegenheit der Armenfürsorge säumig gewesen. Es scheint, dass die Aachener Reformbestimmungen von 816 keine durchgreifende Wirkung erzielt hatten, wie auch ein Mahnschreiben des Kaisers zeigt.³²⁰

Der symbolische Akt in Freising war also *idealiter* für den Kaiserhof inszeniert worden. De facto wurde er vor jenen Getreuen vollzogen, die Hitto an den Hof begleiteten. Sie sollten dort von der Großzügigkeit ihres Bischofs berichten. Der symbolische Akt in Freising, der so sorgfältig geplant worden war, wäre wertlos gewesen, wenn der Bischof nicht auf die kommunikativen Netzwerke bauen hätte können, die zwischen seinen Getreuen und den Leuten am Kaiserhof bestanden. Es zählte nämlich zu den Implikationen des Almosengebens, dass es in Demut erfolgen musste. Hätte Hitto in Aachen selbst von seiner Tradition erzählt, wäre ihm dies schlecht ausgelegt worden.

Das Almosengeben barg aus Hittos Perspektive eine große Chance, Aufmerksamkeit am Hof zu erregen. Der symbolische Akt von 825 stellte dabei sicher einen außergewöhnlichen Versuch dar, sich ins rechte Licht zu setzen. Er zeigt aber auch die Möglichkeiten und Grenzen dieser komplexen symbolischen Handlung auf.

Die Sorge um die Armen wurde sicher als ehrenvolle Aufgabe gesehen, die durchaus von der Öffentlichkeit wahrgenommen werden sollte. Es war aber ein schmaler Grat, der dabei begangen wurde, da Fehlritte nicht verziehen wurden.³²¹ Das Spannungsfeld zwischen privater Tugend und öffentlichem Gestus musste immer wieder ausgeglichen werden, wie es der Rückgriff auf ein Bibelzitat zeigt, das im Zusammenhang mit der öffentlichen Fürsorge oft verwendet wurde. Es fand etwa bei

³¹⁹ *Admonitio ad omnes regni ordines* 823–825, ed. Boretius 303–307.

³²⁰ *Concilium et capitulare de clericorum percussoribus* (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 359–362, hier 360; vgl. Boshof, Armenfürsorge 287 f. und 325.

³²¹ Für spätantike Verhältnisse vgl. Brown, *Through the Eye of a Needle* 142.

einer Bestimmung der Synode von Reisbach im Jahr 800 seine Anwendung. Dort wurde festgelegt, dass an spezifischen Festtagen die Vergabe von Almosen im Gegensatz zu den anderen Kirchtagen öffentlich (*publice*) erfolgen sollte:

Sie beschlossen auch, dass *cum consilio vel voluntate omnium* viermal im Jahr für das Seelenheil Almosen zu geben seien, nämlich am Samstag vor Palmsonntag, am heiligen Samstag zu Pfingsten, am dritten Samstag des siebten Monats, und am Samstag nächst der Geburt des Herrn; und das soll öffentlich geschehen, nicht um menschlichen Lobes willen oder für den Preis nichtigen Ruhms, sondern für ewigen Lohn und als Beispiel für das christliche Volk, wie auch der Herr selbst im Evangelium sagt: So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen. (Mt 5, 16) Und niemand soll dies gegen seinen Willen oder unter Zwang tun, sondern aus freiwilligem Entschluss soll jeder bestrebt sein, nach seinen Kräften zu schenken, weil Gott nicht fragen wird, wie viel, sondern mit welcher Bereitschaft etwas gegeben wird, denn der gute Wille wird für die Umsetzung der Tat angerechnet werden.³²²

Was auch immer die Gründe für diese Aufforderung zum öffentlichen Almosengeben gewesen sind, mit Mt 5,16 wurde es legitimiert. Außerdem wird auch der Nutzen des Beispiels angesprochen. Man kann aber davon ausgehen, dass gerade ein auf vier Festtage im Jahr beschränktes Almosengeben in der Öffentlichkeit dem Laien ein Mindestmaß an Aufmerksamkeit erlaubte, das er für seine Gaben fordern konnte. Die Verhandlungen zwischen realem und symbolischem Kapital konnten auf diese Weise im Rahmen feierlicher Zeremonie kontrolliert werden. Die Kirche konnte dadurch mehr für die Armen einnehmen und der Geber konnte über seine Leistung seine Position im sozialen Raum definieren.³²³ Diese Ökonomie orientierte sich dabei an der Frage, wie viel gegeben oder eben nicht gegeben wurde. Hier befand sich der Prediger oder in diesem Fall der Gesetzgeber in einem Dilemma. Denn einerseits hatte er daran Interesse, dass viel gegeben wurde, andererseits sollte man es nicht aus Eigennutz oder wegen der öffentlichen Wirkung tun.

Gerade der Gebrauch von Mt 5, 16 in diesem Zusammenhang verlangte daher weitere Einschränkungen, damit eben nicht das freie Spiel der (pekuniären) Kräfte um der Eitelkeit willen entfaltet wurde. Niemand sollte nämlich gezwungen sein, zu geben, schränkt die Bestimmung ein. Vor allem aber sollte jeder nur soviel geben, wie er vermochte: „Denn der gute Wille zählt fürs Werk.“ Auch dieses Zitat barg seine Ge-

³²² Concilium Rispacense 4, ed. Werminghoff 207 f.: *Statuerunt etiam, ut cum consilio vel voluntate omnium pro remedio animarum elemosinas esse faciendas quater in anno, id est sabbato ante palmas et sabbato sancto Pentecosten et tertia sabbati septimi mensis et in sabbato proximo nativitatis Domini; et hoc publice non propter laudem humanum vel vane gloriae mercedem, sed pro aeterna retributione et in exemplum populi Christiani, unde ipse Dominus in evangelio ait: Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant vestra bona opera et glorificent patrem vestrum, qui in caelis est. Et hoc invitatus neque coactus nemo faciat, sed spontaneo iudicio unusquisque iuxta vires suas impertire studeat, quia non requirit Deus quantum, sed quanta voluntate proferatur, quia voluntas bona pro opere facti reputabitur.* Siehe dazu auch McCune, *An edition* 169 f.

³²³ Vgl. spätantike Beispiele bei Finn, *Almsgiving* 37 f.

fahren. Es findet sich in zahlreichen Predigten dieser Zeit, eröffnet jedoch ein neues Spannungsfeld: Denn nun könnten sich einige aufgefordert fühlen, nur wenig zu geben.

Eine Predigt der Salzburger Sammlung nimmt genau dieses Thema auf. Sie spricht unterschiedliche soziale Gruppen an, weist auf die Freiwilligkeit des Gebens hin und fordert vom Reichen mehr als vom Armen. Dabei entlässt sie aber auch den Ärmsten nicht aus seiner Verpflichtung, zu geben:³²⁴

Flieht also, Brüder, das Übel der Habgier, meidet die tödliche Seuche! Erwerbt das ewige Leben ohne Ende, besitzt das reichste Vermögen ohne Mangel, nicht dort, wo die trügerische Begierde weltliche Freuden vorlügt, sondern wo die göttliche Wahrheit ihre Verheißung ausspricht. Mit Freude und Frohmut also übt gute Werke aus und verteilt an die Armen, was auf dieser Erde nötig ist! Kauft das Himmelreich um einen für euch geringen Preis! Um den Besitz eines solchen Reiches zu erwerben, lauft alle mit höchster Kraft! Eilt alle mit freudigem Eifer! Der Richter soll laufen, der Händler soll laufen, der reichste Mann soll laufen, der aus mittlerem und aus dem geringsten Stand möge laufen! Der Herr soll laufen, und auch der Diener soll laufen, es sollen überhaupt jeder Mann und jede Frau laufen, denn dort schränkt niemals ein Teilhaber den Besitzer ein, wo jeder gleichermaßen die gesamte Weite der Liebe ungeschmälert besitzt. Denn nicht die Größe des Vermögens erkaufte das Himmelreich, sondern die Lauterkeit des Willens. Denn Gott achtet nicht allein darauf, wie viel jemand schuldig ist, sondern mit wie viel Bereitwilligkeit er gegeben hat. Dennoch ist es notwendig, dass derjenige, der mehr besitzt, in reicherm Maße gibt, und wer nur geringes Vermögen hat, dass der im Herzen große Bereitwilligkeit hat. Denn der gute Wille wird vor Gott für das durchgeführte Werk angerechnet. Den fröhlichen Geber liebt Gott nämlich, der sowohl die gebende Hand als auch den Geist sieht, der das Werk verrichtet. Und wen er als fröhlichen Geber erkennt, den wird er zum ewigen Besitzer des Himmelreiches machen. In deren Gemeinschaft lässt der uns verweilen, der uns geschaffen hat und der uns durch seinen eigenen Tod freigekauft hat, Jesus Christus, unser Herr, der mit dem Vater und dem heiligen Geist lebt und herrscht, Gott in aller Ewigkeit. Amen.³²⁵

³²⁴ Vgl. etwa Augustinus, Sermo 39, 6 (ed. C. Lambot, CCSL 41, Turnhout 1961) 492.

³²⁵ Sermo 15. *Item sancti Augustini*, 2, ed. McCune 429 f.: *Fugite igitur, fratres, auaritiae malum, uitate laetale contagium. Acquirite uitam sine fine perpetuam, possidete ditissimam sine defectu substantiam. Non ubi fallens cupiditas mundana mentitur, sed ubi diuina ueritas pollicetur. Cum gaudio ergo et cum laetitia instate operibus bonis; et terrena ista necessaria pauperibus erogate; et regnum caelorum uili uobis pretio comparate; et ad comparandam talis regni possessionem, omnis intentissime currite, omnis alacriter festinate. Currat iudicator, currat negotiator, currat ditissimus, currat mediocris et infimus, currat dominus, currat et seruus, currant generaliter omnis masculus et femina. Quia ibi possessorem numquam angustat persona consortis, ubi omnis pariter integram possident latitudinem caritatis. Regnum enim caelorum non copia facultatis, sed puritas comparat uoluntatis, quam Deus non solum attendit quantum aliquis debet, sed ex quanta dederit uoluntate. Tamen necesse est, ut qui plus habuerit, amplius donet; et cui sit parua facultas, sit in corde magna uoluntas. Quia uoluntas bona ante Deum pro opere facto reputatur: Hilarem enim datorem diligit Deus, qui et manum dantem et animum perspicit operantem; et quem uiderit hilarem datorem, ipsum faciet regni caelestis perpetuum possessorem, in quorum nos consortio, ipse qui fecit nos, ipse qui nos propria morte redemit faciat permanere, Ihesus Christus Dominus noster, qui cum Patre et Spiritu sancto uiuit et regnat Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.*

Diese oder eine ähnliche Predigt könnte an den vier Sonntagen im Jahr vorgetragen worden sein. Es ist eine Predigt, die biblische Motive entfaltet, um sie gleich wieder einzuschränken: „Nicht die Größe des Vermögens, sondern die Lauterkeit des Willens kauft das Himmelreich“, heißt es einerseits. „Dennoch ist es notwendig, dass, wer mehr hat, mehr gibt“, meint der Prediger andererseits. In dieser Predigt werden die Armen zwar aufgefordert zu geben, dabei aber mehr die Reichen in die Pflicht genommen. In einer anderen Predigt der Sammlung wird aber verstärkt der Arme aufgefordert, zu geben und dabei seine möglichen Ausflüchte entkräftet. Der Text basiert auf einer Predigt des Caesarius von Arles über das Fasten und Almosengeben.

Gut ist das Fasten, meine Brüder, doch besser ist das Almosengeben. Wenn jemand beides tun kann, ist es gut. Wer das aber nicht kann, für den ist es besser, Almosen zu geben, wenn er nicht fasten kann. Das Almosengeben ist für ihn genug, ohne zu fasten. Fasten ohne Almosengeben ist jedoch nicht genug. Wenn aber jemand wegen seiner Armut nichts hat, was er verteilen könnte, dann genügt vor Gott dennoch der gute Wille. Doch wer wird das sein, der sich entschuldigen könnte, wenn der Herr sogar für einen Becher kalten Wassers versprach, Lohn zu zahlen? Und er sagte deswegen „kalten Wassers“, damit nicht jemand, und sei er auch noch so arm, sich damit entschuldige, dass er zu wenig Holz oder kein Gefäß habe, womit er das Wasser wärmen könne. Mit Bezug auf diese Entschuldigung spricht der Herr auch durch seinen Propheten: „Brich für den Hungernden dein Brot.“ Er sagte nicht, dass er das ganze geben solle, da der Arme vielleicht kein anderes hat, aber dennoch, dass er von jenem, das er hat, etwas abbrechen und dem Ärmern geben solle.³²⁶

Diese Texte verhandelten das rechte Maß des Gebens, das in jeder Situation neu definiert werden musste. Dabei wurden die aus der Bibel entlehnten Motive sehr bewusst eingesetzt bzw. weniger gefällige Deutungsebenen eingeschränkt. Diese Argumente betrafen zwar keine theologisch brisanten Aspekte oder Bibelpassagen, sie berührten aber wichtige soziale und „kapitalträchtige“ Aspekte des gesellschaftlichen Lebens. Das Almosengeben sicherte den sozialen Frieden und unterstützte die Armen.

Am besten ist die Sorgfalt bei der Auswahl der Argumente im Zusammenhang mit dem Almosengeben anhand von Hittos Urkunde von 825 zu beobachten, die er seinem Schreiber Cozroh diktiert hatte. Cozroh hat im Auftrag des Freisinger Bischofs eine ungewöhnlich lange Arenga nach den *Formulae Marculfi* gestaltet, die für die Gründung eines *Xenodochium* oder eines Klosters geschaffen worden war:

326 Sermo 30, *Item. Augustini*, Prag, Knihovna pražské kapituly, A 156, fol. 44v-45r: *Bonum est ieunium, fratres mei, sed melior est helymosina. Qui utrumque potest, bonum est. Qui vero non potest, melius est helymosinam dare, si non potest ieunare. Elymosina sufficit sibi sine ieunio. Ieunium sine helymosina non sufficit. Sed si aliquis pro paupertate non habet quod tribuat, sufficit tamen coram deo bona voluntas. Sed quis erit, qui se poterit excusare, cum etiam pro calice aque frigide dominus se mercedem redditurum promisit? Et ideo frigide dixit, ne aliquis tam pauper aut de ligni penuria se excusaret aut vasculum non habere, unde aquam calefaceret. Pro qua excusatione etiam dominus per prophetam dicit: Frange esurienti panem tuum ...; vgl. Caesarius von Arles, Sermo 199, ed. Morin CCSL 104, 803–807, hier 804.*

Beinahe die ganze Sammlung der Heiligen Schriften verkündet das den treuen Christen mit frommer Aufforderung und auch jene donnernde Stimme der Evangelien verbreitet das durch ihre Macht, dem Rat des Heiligen Geistes folgend, damit jeder, der den Qualen des Tartarus entkommen will, zugunsten der Armen etwas spendet. Denn auch der Herr sagt im Evangelium (Matth. 19, 21): „Geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben“. Überlegen wir daher, o Christen, wie groß die Barmherzigkeit und Freigebigkeit unseres Erlösers ist, dass uns die Schätze des Himmelsreichs als Gegenleistung unserer Spenden für die Armen versprochen werden. Lasst uns daher machen, was unser Herr und Retter vorschreibt und ab und zu spenden, was wir können, jedoch nicht alles, was wir besitzen. Niemand soll daher zweifeln, niemand zögern, denn wenn wir machen, was unser Herr und Retter geschrieben hat, wird er zweifellos erfüllen, was er versprochen hat.³²⁷

Der Freisinger Schreiber hat die Vorlage in weiten Teilen unverändert übernommen und nur an zwei (in der Übersetzung kursiv markierte) Passagen adaptiert. Den Satz *Procuremus igitur...* ließ er aus, weil der Umfang von Hittos Leistung weder aus seinem ganzen Besitz, noch annähernd aus dem bestand, was er wohl zu geben imstande gewesen sein dürfte. Aus einem ähnlichen Grund hatte er auch das Bibelzitat aus Mt 19, 21 durch das weniger verbindliche Zitat Lk 16, 9 ersetzt: „Macht euch Freunde mit Hilfe des ungerechten Mammons, damit ihr in den ewigen Wohnungen aufgenommen werdet.“³²⁸

Obwohl es sich bei einer Urkunde um einen sehr strukturierten, von Formeln bestimmten Text handelt, hatte sich Cozroh entschieden, die Vorlage doch zu adaptieren.³²⁹ Wahrscheinlich tat er dies, weil der Schenkungsakt gerade im Rahmen einer Öffentlichkeit vollzogen wurde, die durchaus auf den rechten Wortlaut achtete. Zu solch einem feierlichen Anlass zuviel zu versprechen und dabei zu wenig zu geben,

327 *Formulae Marculfi* II, 1, ed. Zeumer 32–106, 70–74: *Hoc tota paene sanctorum scribaturarum series christianis fidelibus pia exortatione pronunciat, hoc etiam tonitrualis ille euangelistarum vox, sancto suggerendo Spiritu, sua potestate concelebrat, ut faciat in pauperes aelimosynam, qui vult tartari evadere supplicia. Unde et Dominus in euangelio dicit: „Vinde omnia quae habes, da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo.“ Pensamus hergo, homines christiani, quanta sit pietas et largitio Redemptoris, ut pro aelimosinas pauperum promittantur nobis thesauri regni caelorum. Procuremus igitur, sicut dominus et Salvator noster precepit, et, haesi non quantum habemus, saltem in quantum possumus aelimosinam faciamus. Nemo itaque dubitet, nemo tardet, quia, si nos facimus, quae dominus et Salvator noster precepit, ille sine dubio facturus est, que promisit.* Vgl. auch *The Formularies of Angers and Marculf: Two Merovingian Legal Handbooks* (übers. Alice Rio, *Translated Texts for Historians* 46, Liverpool 2008) 178–182. Siehe auch *Formulae codicis s. Emmerami fragmenta* c. 6 (ed. Karl Zeumer, *MGH Formulae Merovingici et Karolini aevi*, Hannover 1886) 461–468, hier 464 unter der Rubrik „Cessio ad pauperes“; *Formulae Augiensis Collectio* A, Nr. 6 (ed. Karl Zeumer, *MGH Formulae Merovingici et Karolini aevi*, Hannover 1886) 342–346, hier 343. Siehe Heinz Zatschek, *Die Benützung der Formulae Marculfi und anderer Formulare Sammlungen in den Privaturkunden des 8. bis 10. Jahrhunderts*, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 42 (1927) 165–267. Grundsätzlich zu den Formulae vgl. Alice Rio, *Legal Practice and the Written Word in the Early Middle Ages. Frankish Formulae*, c. 500–1000 (Cambridge 2009).

328 Vgl. zu den Belegen in den spätantiken Quellen bei Finn, *Almsgiving* 184–186.

329 Als Vorbild diente Cozroh die in Vicenza ausgestellte Charta des bayerischen Bischofs Andreas. TF 400a, ed. Bitterauf 341–343. Siehe dazu Diepolder, *Freisinger Traditionen* 154 f.

hätte gerade im Hinblick auf das intendierte höfische Publikum eine negative Wirkung für den Bischof gehabt.

Hier war es der Prediger selbst, der an seinen Worten gemessen wurde. Wie jeder andere auch konnte der Bischof das Potential des Almosengebens für die Anreicherung seines symbolischen Kapitals nutzen. Aber auch er war den Regeln dieser spezifischen Ökonomie unterworfen. Er brauchte die Öffentlichkeit, um sich als Bischof präsentieren zu können, der sich um seine Armen sorgte. Gleichzeitig zwang ihn aber eben diese Öffentlichkeit dazu, spezifische Regeln einzuhalten.

7.7 *Elemosyna* und die Macht der Prediger

In den meisten Fällen war es der Bischof selbst, dessen Anwesenheit beim Schenkungsakt das symbolische Kapital des Schenkenden erhöhte. In einigen Fällen konnte erst durch seine Anwesenheit und durch seine mahnenden Worte ein Vermögender dazu motiviert werden, Almosen zu geben. Die meisten Predigten, die das Almosengeben betrafen, dürften wohl die durchschnittlichen Zuwendungen für die Armen anlässlich ausgesuchter Feiertage zum Anlass gehabt haben. Manchmal aber hatten die Prediger durchaus größere Güter im Auge. In solchen Fällen waren die Ermahnungen oft an *potentes* gerichtet, die zum Schenken motiviert werden sollten.

Die Geschichte einer Familie aus dem Amperraum erlaubt einen Einblick in die Praxis familiärer Besitzsicherung in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Sie verdeutlicht nicht nur die enge Bindung, die eine bayerische Sippe mit Freising suchte, sondern auch die vielfachen Verhandlungen, die damit verbunden waren, und bei denen u. a. einer Predigt eine bedeutsame Rolle zukam. Es ist dies eines der wenigen Beispiele im bayerischen Raum, das von einer Almosenpredigt und ihrer unmittelbaren Folge Zeugnis ablegt.

Im Zentrum dieser Familie stand zunächst ein gewisser Cotapehrt, der über mehrere weit verstreute Besitzungen in Assenhausen bei Pellheim,³³⁰ in Grünbach bei Bockhorn,³³¹ in Ottmarshart an der Glonn³³² und in Berg südlich von Allershausen verfügte.³³³ Sein Bruder Liutto, mit dem er die Besitzrechte teilte, trat 816 ins Kloster ein. Cotapehrt wurde daraufhin der Vogt seines Bruders, und verwaltete dessen Anteile.³³⁴ Er selbst hatte fünf namentlich bekannte Kinder, die er mit Besitzanteilen versorgte.

330 TF 382, ed. Bitterauf 325. Vgl. zu dieser Familie Mitterauer, Karolingische Markgrafen 227 – 235. Stahleder, Hochstift Freising 22 – 26; Thomas Kohl, Lokale Gesellschaften. Formen der Gemeinschaft in Bayern vom 8. bis zum 10. Jahrhundert (Mittelalter-Forschungen 29, Ostfildern 2010) 166 – 172, mit einer Karte der Besitzungen der Pilgrimfamilie auf S. 168.

331 TF 366, ed. Bitterauf 312 f.

332 TF 315, ed. Bitterauf 270.

333 TF 660, ed. Bitterauf 555 f.

334 TF 366, ed. Bitterauf 312 f.

Ende März 814 ließ Cotapehrt seinen Sohn Oadalker von Hitto aus der Taufe heben. Zu diesem Anlass wurde auch ein Besitztransfer vorgenommen. Cotapehrt und sein Sohn übergaben nämlich eine Kolonie und zwei Unfreie bei Ottmanshart und empfangen dort ein *beneficium*.³³⁵ Zu einem unbestimmten Zeitpunkt vor 817 hatte Cotapehrt zudem seinen Besitz in Assenhausen im Ampergebiet mit seinen Söhnen geteilt und seinen Anteil Freising geschenkt.³³⁶ Ende September 817 erneuerte er seine Schenkung, und sein Sohn Hadupehrt tradierte nun sein Erbteil an Freising und durfte ihn zu seinen Lebzeiten behalten. Er dürfte wie sein Onkel Liutto eine geistliche Laufbahn eingeschlagen haben.³³⁷

Zum Anlass des Besitztransfers von 817 erbat Cotapehrt von Freising eine jährliche Unterstützung (*annona*) aus seiner Schenkung für seine Töchter, falls sie dies nötig hätten.³³⁸ Die in dieser Traditionsnotiz namentlich nicht genannte Tochter Sicca dürfte noch über weiteren Besitz in der Nähe von Allershausen verfügt haben, denn ihr Bruder Piligrim erwähnt bei einer großen Schenkung im Juli 843 Besitz, den er mit seiner Schwester getauscht hatte, und den er von seiner Schenkung ausnahm.³³⁹ Eine zweite Tochter Cotapehrts hieß Erchanfrit. Sie übergab 827 Besitz in Allershausen an Freising.³⁴⁰ Über Sicca, Erchanfrit und ihre beiden Brüder Oadalker und Hadupehrt ist nichts weiter bekannt, außer dass die beiden letzteren öfter als Zeugen bei Besitztransfers im Amperraum erwähnt wurden.³⁴¹

Cotapehrt hatte seine Familie offenbar ausreichend versorgt, indem er einige Besitztransfers mit Freising getätigt hatte. Er starb vor 827, als sein Sohn Piligrim, sein Enkel Reginpehrt und seine Tochter Erchanfrit Besitz in Allershausen an Freising *pro remedium* (sic!) *animarum suarum et genitorum ipsorum* schenkten.³⁴² Zu diesem Zeitpunkt hatte Piligrim die Geschicke der Familie in die Hand genommen. Durch sein Handeln zeichneten sich erst die Ausmaße des Familienbesitzes ab, der sich um Allershausen konzentrierte. Die Grundlage dafür wurde wohl noch von der Generation seiner Vorväter gelegt. Piligrim selbst dürfte aber an der Vermehrung dieser Güter eifrig gearbeitet haben. Denn im Laufe seines Lebens verfügte er nicht nur über Besitzungen in Allershausen selbst, sondern auch im Nachbarort Kienberg und in Riedhof bei Allershausen, die er 843 anlässlich des Todes seines Sohnes Reginpehrt schenkte.³⁴³ 851 gab er gemeinsam mit seiner Frau Alta Besitz in Glonn und erhielt dafür ein Lehen in Schlipps, westlich von Allershausen.³⁴⁴ Zwei Jahre später, kurz vor seinem Tod,

335 TF 315, ed. Bitterauf 270.

336 TF 660, ed. Bitterauf 555 f.

337 Mitterauer, Karolingische Markgrafen 229.

338 TF 382, ed. Bitterauf 325.

339 TF 660, ed. Bitterauf 555.

340 TF 547b, ed. Bitterauf 467.

341 Vgl. Mitterauer, Karolingische Markgrafen 229.

342 TF 547a und b, ed. Bitterauf 466 f.

343 TF 660, ed. Bitterauf 555 f.

344 TF 724, ed. Bitterauf 603. Vgl. TF 901, ed. Bitterauf 705, in der eine Alta im Jahr 870 Besitz in Glonn gegen ein Lehen zu Preinerszell an der Wollnzach übergibt.

machte er eine Schenkung von einer Mühle und drei Kolonien in Schlipps, die er zuvor mit *virī nobiles* getauscht hatte, und die seine Frau bis zu ihrem Tod behalten sollte.³⁴⁵

Pilgrim verfügte aber nicht nur über großen Landbesitz, er hatte sich auch eine bedeutsame politische Position in diesem Raum erarbeitet. Bereits 818 und 822 trat er als Zeuge bei Gerichtsverhandlungen in Allershausen auf.³⁴⁶ Seit 829 scheint er in den Quellen als Vogt von Freising, als *advocatus sanctae Mariae*, auf.³⁴⁷ Durch seine regionale Machtstellung verfügte er über ausgezeichnete Voraussetzungen, um die Interessen der Freisinger Bischöfe im Amperraum durchsetzen zu können. 842 bezeugt er als Erster die Schenkung eines Besitzes in Allershausen durch eine *matrona* Heilrat.³⁴⁸ Im Jahr 848 hatte Pilgrim in einer Gerichtsverhandlung zwei Funktionen inne, die sehr gut seine Tätigkeit erklären.

Ein gewisser *nobilis vir nomine Undeo diaconus* hatte zu einem unbestimmten Zeitpunkt einem Knaben mit Namen Reginolf und dessen Vormund Pilgrim Besitz in Glonn und Inzemoos übergeben.³⁴⁹ Bei einem Gerichtstag in Vierkirchen erhob sich Undeo aber und bat den Knaben und seinen Vormund, den Besitz wieder zurückzugeben, da er ihn nun Freising schenken wollte. Als *advocatus* des Knaben verweigerte Pilgrim die Rückgabe zunächst, vollzog sie danach aber doch, wie die Traditionsnotiz lapidar vermerkt. Offenbar hatte Pilgrim einen Ausgleich für den Knaben verhandelt, über den wir nicht informiert werden. Die *traditio* war jedenfalls nicht anfechtbar, denn schon am Beginn der Notiz wird ausdrücklich betont, dass viele, die nun in Vierkirchen anwesend waren, die Übergabe einst gesehen hätten.

Bis zu diesem Zeitpunkt handelte Pilgrim im Interesse des Jungen als einer, der die Verhältnisse im Amperraum sehr gut kannte, verfügte er doch selbst über Besitzungen in Glonn. Dieselbe Traditionsnotiz verdeutlicht aber auch Pilgrims Rolle als *advocatus* Freising. Denn als solcher nahm er in Glonn die Investitur des von Undeo nun an Freising geschenkten Besitzes entgegen,³⁵⁰ während ein anderer Vogt die Investitur in Inzemoos entgegengenommen hatte.³⁵¹ Pilgrim galt also sowohl für die lokale Bevölkerung als auch für den Bischof von Freising im Amperraum als Interessenvertreter, als Ansprechpartner. Darüber hinaus war er der erste Vogt, der unter zwei Freisinger Bischöfen diente.³⁵² Erchanbert, der Neffe und Nachfolger Hittos, bezeichnete später den schon betagten Pilgrim, als er eines der letzten Rechtsgeschäfte Pilgrims mit-

345 TF 741, ed. Bitterauf 616.

346 TF 401c und 475, ed. Bitterauf 346 und 406f.

347 TF 586, ed. Bitterauf 502 (15. August). Vgl. Störmer, Früher Adel 2, 429–431. Pilgrim nahm aber schon ein paar Wochen früher gemeinsam mit dem Vogt Odolt die Investitur einer Schenkung bei Sulzrain entgegen, ohne als Vogt bezeichnet zu werden. Vgl. TF 585b, ed. Bitterauf 501 (25. Juni).

348 TF 644, ed. Bitterauf 546.

349 TF 697a, ed. Bitterauf 582–584; vgl. Störmer, Früher Adel 2, 430f.

350 TF 697b, ed. Bitterauf 584.

351 TF 697a, ed. Bitterauf 583f.

352 Vgl. dazu Stahleder, Hochstift Freising 23.

beurkundete, als einen Partner, der „nicht nur bei dieser Angelegenheit, sondern in jeder treu erschien.“³⁵³

So erstaunt es auch nicht, dass Pilgrims Namen gemeinsam mit den Namen des Grafen Liutpold, des Schreibers Cozroh und fünf weiterer Urkundenschreibern Erchanberts Eingang im Reichenauer Verbrüderungsbuch fand, das wohl vom Freisinger Bischof selbst angeregt worden war.³⁵⁴ Dass er zur bayerischen Elite zählte, hatte sich schon Jahre zuvor gezeigt. Seine große Schenkung vom 6. Juli 843 hatte nämlich nicht nur den Tod seines Sohnes zum Anlass, sondern wahrscheinlich auch seine anstehende Reise nach Verdun. Zu den dort stattfindenden Verhandlungen reiste von den bayerischen Bischöfen allein Erchanbert von Freising, in dessen Gefolge befand sich u. a. auch Pilgrim von Allershausen, der in der Zeugenreihe der bayerischen Delegation für ein am 10. August getätigtes Rechtsgeschäft an prominenter Stelle erscheint.³⁵⁵

Den Grundstein für seine politische Karriere hatte Pilgrim gleich mit seinem ersten Schenkungsakt gelegt. Am 19. Juli 827 übergab der *peccator et indignus* Pilgrim gemeinsam mit seinem Sohn Reginperht seinen Erbteil zu Allershausen mit allem Zubehör *ad tumulum beatissimi confessoris Christi Corbiniani*.³⁵⁶ Er gab also Besitz im Kernbereich seiner Familie. Dabei begnügte er sich aber nicht allein mit seinem Erbteil und dem seines Sohnes. Denn am 29. September desselben Jahres übergab Erchanfrit ihren Erbteil in Allershausen gemeinsam mit ihrem Bruder Pilgrim an Freising. Das Rechtsgeschäft fand in Ampermoching statt, wohin Bischof Hitto gereist war, und wurde *in capsam sanctae Mariae* getätigt.³⁵⁷

Diese Tradition ist aus zwei Gründen von großem Interesse. Einerseits übergab Erchanfrit ihren Erbteil gemeinsam mit ihrem Bruder *manus suas iniacente*. Diese Form der Übergabe verdeutlicht eine geringere rechtliche Stellung der Frau, die aber de facto in dieser Weise nicht bestand. Es gibt einige Beispiele aus dem bayerischen und langobardischen Raum, in denen Frauen ohne *advocatus* oder irgendeine andere Beteiligung eines Mannes Rechtsgeschäfte tätigten.³⁵⁸ Auch in diesem Fall dürfte

353 TF 702, ed. Bitterauf 588: ... *non solum in isto, sed in omnibus fidelis apparuit*. Zum Naheverhältnis Hittos und Pilgrims vgl. auch TF 580, ed. Bitterauf 497, wo Pilgrim prominent den Kauf eines Waldes bei Geisenhausen durch Hitto bezeugt.

354 Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau (ed. Johanne Autenrieth/Dieter Geuenich/Karl Schmid, MGH Libri memoriales et necrologia nova series 1, Hannover 1979) 130C1; vgl. Diepolder, Freisinger Traditionen 166 f.

355 TF 661, ed. Bitterauf 556–585, hier 557. Vgl. Störmer, Früher Adel 2, 429 f. Brunner, Oppositionelle Gruppen 121 f.; Kathy Lynne Roper Pearson, *Conflicting Loyalties in Early Medieval Bavaria. A View of Socio-Political Interaction, 680–900* (Aldershot 1999) 204–208.

356 TF 547a, ed. Bitterauf 466 f.

357 TF 547b, ed. Bitterauf 467.

358 Brigitte Pohl-Resl, Vorsorge, Memoria und soziales Ereignis: Frauen als Schenkerinnen in den bayerischen und alemannischen Urkunden des 8. und 9. Jahrhunderts, in: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 103 (1995) 265–287.

weniger die geringere Stellung der Erchanfrit zum Ausdruck gebracht worden sein, als die aktive Rolle, die Pilgrim bei diesem Besitztransfer einnahm.

Andererseits führte Hitto ein Reliquienbehältnis mit sich, an dem das Rechtsgeschäft vollzogen wurde. Es handelte sich dabei um ein symbolisch bedeutsames Gefäß, das der Freisinger Bischof nur bei exklusiven Anlässen verwendete.³⁵⁹ Hitto hatte also an der Schenkung des Familienbesitzes in Allershausen ein großes Interesse, das Pilgrim mit ihm teilte. Allershausen war im Jahr 818 Schauplatz eines *publicum placitum* des *comes* Kysalhard, an dem auch Hitto und der *comes* Liutpald teilnahmen.³⁶⁰ 822 trafen dort die Bischöfe Hitto, Baturich und Nidker von Augsburg zusammen, um einen Streit zwischen den Augsburgern und Freisingern um eine Kirche in Kienberg beizulegen.³⁶¹ Die Kontrolle der dort befindlichen Kirche war sicher wünschenswert.

Doch scheinen die Verhandlungen innerhalb der Familie Pilgrims ins Stocken geraten zu sein, denn es gab noch mehr Miterben an diesem Besitz in Allershausen. Daher versammelte sich nur wenige Tage später, am 5. Oktober, eine große Zahl von *nobiles et inlustri viri*, zu denen neben Pilgrim auch der *comes* Liutpald zählte. Neben den weltlichen Großen waren auch die *familia* Freising, ein Abt Adalbert, der *archipresbyter* Rubo, der *capellanus* Wago, einige *presbyteri* und *diaconi*, vor allem aber Hitto und sein Regensburger Amtskollege Baturich anwesend.

Beide Bischöfe hielten vor der versammelten Gesellschaft eine Predigt, wie der Bericht Cozrohs vermerkt. Dann trat ein gewisser Hartnid heran und übergab seinen Erbteil in Allershausen an Freising.³⁶² Nachdem diese Tradition vollzogen worden war, sah sich ein weiterer *coheres* mit Namen Liutpald veranlasst, seinen Anteil am Besitz in Allershausen zu übergeben.³⁶³ Danach erneuerte Pilgrim nochmals seine Schenkung und die seiner in Anwesenheit dieser großen Zahl von *virii fideles et veraces*.³⁶⁴ Am nächsten Tag wurde in Allershausen durch die Schenker die Investitur vorgenommen. Pilgrim, offenkundig die treibende Kraft bei diesen Verhandlungen, übergab dem *archipresbyter* Rubo ein Glockenseil als Investitursymbol. Dann führten Liutpald und Hartnid ihre Investitur durch.³⁶⁵ Einen Monat später übergaben schließlich noch zwei Miterben an der Kirche in Allershausen mit Namen Poapo und Heriolt ihren Anteil an Freising, womit schließlich alle Besitzanteile an Freising übergegangen waren.³⁶⁶

Mit Hartnid, Liutpald, Poapo und Heriolt treten an dieser Stelle weitere Verwandte Pilgrims hervor. Es dürfte sich sehr wahrscheinlich nicht um Geschwister gehandelt

³⁵⁹ Siehe dazu Bühner-Thierry, *Entre implantation familiale et patrimoine ecclésiastique*; vgl. auch Diesenberger, *Der Prediger als Konstituent des sozialen Raumes*.

³⁶⁰ TF 401, ed. Bitterauf 345 f.

³⁶¹ TF 475, ed. Bitterauf 406 f.

³⁶² TF 547c, ed. Bitterauf 467 f.

³⁶³ TF 547d, ed. Bitterauf 468.

³⁶⁴ TF 547e, ed. Bitterauf 468.

³⁶⁵ TF 547 f, ed. Bitterauf 468 f.

³⁶⁶ TF 547 g, ed. Bitterauf 469.

haben, sondern um weiter entfernte Verwandte, die auch in den folgenden Jahren öfters in den Quellen im Umfeld Piligrims aufscheinen. Ein Liutpald ist Piligrims Spitzenzeuge bei der großen Schenkung von 843.³⁶⁷ Pilgrim selbst steht bei einer Schenkung Heriolts an erster Stelle der Zeugenreihe.³⁶⁸ Ein Poapo erscheint ebenfalls öfters bei Rechtsgeschäften, in die auch Pilgrim involviert war.³⁶⁹ Allein Hartnid ist in den Quellen kaum fassbar. Keiner von diesen Miterben sollte eine mit Piligrims Position vergleichbare Machtfülle erreichen. Vielleicht lag darin die Schwierigkeit begründet, einen Konsens darüber zu erzielen, geerbte Rechte an der Kirche in Allershausen aufzugeben. Um die Miterben zu motivieren, bedurfte es offenbar einer exklusiven Versammlung und einer besonderen Vorgehensweise: Die Bischöfe waren nämlich zusammengetreten, um den Anwesenden zu predigen. Dieses in den Freisinger Traditionen sonst nicht bezeugte Ereignis hat Cozroh ausführlich geschildert:

Durch das Geschenk der göttlichen Umsicht und in brennender Liebe entflammt haben die Bischöfe Hitto und Baturich, als sie zur gleichen Zeit nach Freising kamen, zur Erbauung von vielen die göttliche Schrift studiert und gepredigt. Und als dort viele *nobiles* und *inlustri viri* zusammenkamen und die Worte hörten, die beredt die Lehre von der Ewigkeit verkündeten, da bedachten einige, die dort anwesend waren, die trostspendende Verheißung des göttlichen Erbarmens, sodass sie für ihr Seelenheil und das ihrer Vorfahren etwas Gott als Almosen darbrachten.³⁷⁰

Laut dem Bericht des Cozroh wurden Hartnid und Liutprand erst durch die Predigt der beiden Bischöfe dazu bewogen, der Kirche Besitz zu geben. Im Fall der *traditio* des Liutprand erwähnte Cozroh, dass dieser (die Predigt der Bischöfe) hörend und (die Schenkung des Hartnid) sehend auf ähnliche Weise (wie Hartnid) Reue empfunden habe.³⁷¹ Die beiden Prediger hatten offenbar den Aspekt der Vergänglichkeit des irdischen Besitzes in Kontrast zum ewigen Lohn im Himmelreich gesetzt, und dabei auf biblische Texte zurückgegriffen. Predigten, die solche Argumente auf Basis biblischer Texte vorbrachten, waren in Bayern in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts genügend

367 TF 660, ed. Bitterauf 555 f.; vgl. Mitterauer, Karolingische Markgrafen 230.

368 TF 590, ed. Bitterauf 505. Zu Heriolt vgl. auch Franz Andrelang, Landgericht Aibling und Reichsgrafschaft Hohenwaldeck (Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern, Heft 17, München 1967) 27 f.

369 TF 315, 421 und 590, ed. Bitterauf 270, 360 f., 505. Die genealogischen Zusammenhänge, die Mitterauer, Karolingische Markgrafen 230 ff., vorschlägt, sind aufgrund der dürftigen Quellenlage nicht nachvollziehbar.

370 TF 547c, ed. Bitterauf 467: *Divine speculationis munere caritatis amore flagrant pro aedificatione multorum divina eloquia meditantes et tractantes Hitto et Baturicus episcopi simul ad Frisingas venientes et ibidem multis advenientibus nobilibus et inlustri viris fluentia doctrine aeternitatis facundia verba audientibus ibidem in praesentia quidam recolentes divine misericordie promissionis consolationem, ut pro remedium animarum eorum et parentum eorum aliquid deo offerant in elemosinam.* Zu Baturich als Prediger vgl. etwa Hrabanus Maurus, Carmen 11 (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae latini aevi Carolini 2, Berlin 1884) 173 f., hier 174, Epistola 35, ed. Dümmler 359, vgl. dazu die Einleitung. Zu Hitto vgl. die Widmung aus München, BSB, Clm 6273, fol. 224r.

371 TF 547e, ed. Bitterauf 468: ... *hoc audiens et videns simili recordatione conpunctus ...*

vorhanden. Die Salzburger Sermones-Sammlung, über die beide Bischöfe verfügten, überliefert einen Text, der für einen solchen Anlass geeignet gewesen sein könnte:

Höre also, o Mensch, der du irdischen Besitz hast, wie du auf ewig bewahren kannst, was du besitzt, so dass weder du zugrunde gehst, noch verlierst, was du zu besitzen scheinst. Denn es findet sich kein Ort auf Erden, der vollkommen frei von Beunruhigung wäre. Denn wo auch immer auf der Welt Geld verborgen wird, dort fürchtet man den Dieb oder den Räuber, oder auch den Plünderer aus dem eigenen Haus, das gefräßige Feuer, Rost und Motte oder die hinterlistige Fäulnis. Pass also auf, Christ, zu deinem eigenen Wohlergehen, dass du das, was du liebst, gut bewahren kannst. Denn der, der dir gegeben hat, was du besitzt, der hat für dich auch einen besonders sicheren Ort vorbereitet, wo du es ohne Angst aufbewahren kannst. Er, der sagt: Sammelt euch nicht Schätze auf der Erde, wo Motte und Wurm sie zerstören und wo Diebe sie ausgraben und stehlen, zeigt dir, wovor du dich hüten und wo du deine Zuflucht nehmen sollst. Denn nur dann wird es nützen, das Schädliche zu vermeiden, wenn man sich darum kümmert, für Nützliches Vorsorge zu treffen. Deswegen fügte er hinzu: Sondern sammelt euch Schätze im Himmel, wo weder die Motte sie zerstören kann, noch Diebe sie ausgraben und stehlen. Siehe, da hast du den sichersten Ort, wo du dein Geld unbekümmert bergen kannst. Da hast du den reichsten und treuesten Herrn, dem du es ohne Bedenken anvertrauen kannst. Und die Person dieses Ratgebers soll dir nicht unbedeutend erscheinen, weil er der Ratgeber Gottes, des Vaters ist, durch dessen Ratschluss und Willen und durch den er alles, was ist, aus Nichts geschaffen hat. Denn wie sollte er dir nicht die Reichtümer im Himmel bewahren, der so gnädig war, für dich auf Erden arm zu sein? Oder wie könnte er dir deinen Besitz verweigern, der für dich seine Seele hingab?³⁷²

Bis hierher spricht der Text die Besitzenden durch ihre größte Angst an. Der in dieser Welt angehäuften Besitz wäre zu vielen Gefahren ausgesetzt, um ihn genießen zu können. Die Sorge um den Besitz würde die Seele zu sehr belasten. Zudem würde sich die Investition im Himmelreich viel besser rechnen, denn dort sei die absolute Sicherheit gewährleistet. Zudem sei Gott ein weitaus besserer Ratgeber, dem man (im Gegensatz zu den irdischen Ratgebern) uneingeschränkt vertrauen könne. Als nächstes Argument testet der Text den Ernstfall:

372 Sermo 14. *Item sancti Augustini, ut supra*, 1, ed. McCune 427: *Audi ergo o homo qui huius saeculi substantiam habes, qualiter in aeternum possis seruire quod habes, ut nec tu pereas, et quod uideris habere non perdas. Non enim inuenitur in terra locus qui sit ab omni sollicitudine penitus alienus. Quia ubicumque in terra pecunia reconditur, ibi aut fur, aut raptor, aut etiam praedo domesticus, aut uorax ignis, aut rubigo uel tinea, aut pallax putredo formidatur. Aduerte igitur christiane cum salubritate, ut bene possis quod diligis reseruare. Qui enim tibi dedit quod habes, ipse tibi locum praeparauit tutissimum ubi sine timore reponas. Qui dixit: Nolite thesaurizare uobis thesauros in terra, ubi erugo et tinea exterminat, et ubi fures effodiunt et furantur, ostendit quod caueas, ostendit quo fugias. Quia tunc proderit noxia spernere, si ipse sibi curauerit utilia praeuidere. Ideo addidit: Thesaurizate autem uobis thesauros in caelo, ubi neque tinea demolitur, neque fures effodiunt nec furantur. Ecce habes tutissimum locum ubi possis intrepidus pecuniam recondere; habes ditissimum et fidelissimum dominum cui possis sine sollicitudine commendare. Nec tibi consilarii huius uideatur uillis esse persona, quia ipse consiliarius est Dei Patris, cuius consilio et uoluntate, et per quem omnia quae sunt fecit ex nihilo. Quomodo enim tibi diuitias non reseruat in caelo, qui pro te pauper esse dignatus est in in saeculo? Aut quomodo tibi negauit substantiam tuam, qui pro te posuit animam suam?*

Siehe, wenn du eines Tages diese Welt verlassen wirst, ist es dann etwa angemessen, dass du all deinen Besitz anderen hinterlässt und von hier mit leeren Händen und verarmt scheidest? Doch vielleicht sagst du, du möchtest, dass alles deinen Kindern hinterlassen wird. Auf denn, schenke alles deinen Kindern, solange du lebst, wenn du von deinen Freunden darum gebeten wirst! Und da wirst du vielleicht antworten: Solange ich auf dieser Welt lebe, kann ich meinen Besitz nicht hergeben. Habe ich ihn etwa deswegen erworben, dass ich am Ende von Armut geplagt werde? Da schau, du sammelst das alles nicht für deine Kinder, sondern dienst allein der Habgier! Weil du in diesem Leben nicht für kurze Zeit arm sein willst, schreckst du nicht davor zurück, in Zukunft auf ewig ein Elender zu sein.³⁷³

Der Prediger sprach nun den sensibelsten Aspekt des Besitzens an – die Frage nach der Besitzübertragung. Der übliche Transfer wäre und war jener von der Elterngeneration an die Erben. Die Übertragung des Besitzes an die Erben schien auch ein Argument gewesen zu sein, nicht allein über die Reichtümer zu verfügen, sondern auch eine Verpflichtung gegenüber der oder den folgenden Generationen zu haben. Aus diesem Grund könnte eine größere Übertragung an die Armen und an die Kirche nicht erfolgen. Dies wäre eine auch vom sozialen Umfeld, in diesem Fall von den Freunden, akzeptierte Verfahrensweise.

Dieses Argument ließ der Prediger nicht gelten. Der Reiche wäre ja auch nicht willens, seinen Besitz noch zu Lebzeiten der folgenden Generation zu überlassen, da er ja auch nicht seinen Lebensabend verarmt verbringen wollen würde. Der Hinweis auf die Verpflichtung für die nächste Generation würde so nur zur Tarnung der eigenen Habsucht dienen. Die Lösung liege aber in der Investition in die eigene Zukunft:

Der du also so eifrig darum besorgt bist, wie du dieses kurze Leben da zubringst, warum denkst du nicht darüber nach, wie du ewige Freude in Herrlichkeit und Glückseligkeit besitzen kannst? Deshalb, liebe Brüder, spendet etwas Gott, damit ihr sicher aus dieser Welt scheiden könnt. Macht euch den Richter hier schon geneigt, bevor ihr beginnt, Rechenschaft für eure Taten abzulegen. Schickt vor euch einen Teil eures Besitzes voraus, wenn ihr nicht in ewiger Not verbleiben wollt. Denn was ihr auf Erden in die Hände der Armen legt, das bewahrt ihr euch unversehrt im Himmel.

...

373 Sermo 14. *Item sancti Augustini, ut supra, 2*, ed. McCune 428: *Ecce de hoc saeculo quandoque es exiturus, numquid dignum est ut omnia tua aliis relinquo, et tu ex hinc inanis uacuuque discedas? Sed forsitan dicis filiis tuis te uelle cuncta dimitti. Age hoc ergo, et rogatus ab amicis dum uiuis filiis tuis cuncta largire, et tu forsitan respondebis: Quamdiu in hoc saeculo sum, res meas dare non possum. Numquid ea ideo adquisiui, ut paupertate postmodum crucier? Ecce enim iam non totum filiis colligis, sed auaritia seruatis. Quia in hac uita non uis esse pauper ad breue tempus, non formidas in futuro miser esse perpetuus.*

374 Sermo 14. *Item sancti Augustini, ut supra, 2 und 3*, ed. McCune 428: *Ergo qui sollicitae curas quomodo uitam istam breuem transigas, cur non cogitas quomodo possideas aeternam laetitiam gloriosam atque beatam? Quapropter, karissimi fratres, dirigite aliquid Deo, ut securi possitis exire de saeculo. Propitiate uobis hic iudicem, priusquam actuum uestrorum incipietis reddere rationem. Praemitte ante uos partem substantiae uestrae, si non uultis in aeterna indigentia remanere. Quicquid enim in manibus pauperum posueritis in terris, integrum uobis seruat in caelis. Praestante et hoc in nobis, ipso Domino operante omnipotente aeterno Deo, ipse qui nos adquisiuit sanguine suo, ipse nos faciet secum in aeternum gaudere in regno suo.*

Dies könnte eine Predigt gewesen sein, die im Oktober 827 in Freising vorgetragen wurde. Sie enthält alle Argumente, um jenen, die zögerten, die Vorteile einer Schenkung zu verdeutlichen. An vergleichbaren Texten mangelte es zu dieser Zeit nicht. Gerade die Fülle jener Predigten, die das Thema des Almosengebens aufgriffen, lässt darauf schließen, dass die Predigt der beiden Bischöfe im Oktober 827 kein Einzelfall war.

7.8 Almosengeben als diskursives Element der Friedenssicherung

Nicht immer war die Schenkung aber nur ein generöser Akt und aus Sorge für das Seelenheil motiviert. Ein weiterer Aspekt vom Nehmen und Geben, von *cupiditas* und *elemosyna*, war das Zurückgeben oder sogar Aufgeben von Besitz. Ein Erbe von Tassilo „Herzogskirche“ bestand darin, dass die zahlreichen Gründungen von Kirchen und Klöstern unter seiner Herrschaft mittelfristig zu wesentlichen Veränderungen der Machtverhältnisse innerhalb der bayerischen Adelsgruppen führten. Denn die Ausstattung der Neugründungen mit adeligen Gütern erfolgte auf Kosten eines Großteils der künftigen Erben. Das war manchmal von den Tradenten bewusst in Kauf genommen worden. Denn die von ihnen *pro remedio animae* vorgenommenen Stiftungen sollten helfen, das althergebrachte Erbrecht, das den Zusammenhalt des Familienbesitzes in Gefahr brachte, zugunsten ausgesuchter Erben zu umgehen.³⁷⁵ Viele Konflikte, die um 800 die *missi* und *iudices* in Bayern beschäftigten, gehen auf diese Vorkehrungen des Adels zurück. Die Schenkungen mussten nun, nach dem die einst von Tassilo gewährte *licentia* keinen Bestand mehr hatte, von den Kirchen selbst verteidigt werden. In manchen anderen Fällen machten sich einzelne Familienmitglieder die veränderten politischen Umstände zunutze, um sich im Dienst der Kirchen gegen ihre innerfamiliären Konkurrenten durchzusetzen. Auf alle Fälle gab es im Zuge dieser Auseinandersetzungen auch Parteien, die auf ältere Rechte pochten, nun aber den Kürzeren zogen. Ihre Ansprüche wurden nun (auch von den Gerichten) als Unrecht erkannt.³⁷⁶ Eine der Möglichkeiten der „languages of gift“ bestand eben darin, die Deutungshoheit über die ursprünglich getätigte Gabe zu behaupten.³⁷⁷ Einige der übervorteilten Familienmitglieder in Bayern konnten nämlich zu Recht Ansprüche auf ihr Erbe stellen. Hier bestand die Notwendigkeit, vermittels einer Rhetorik des Almosengebens das Einlenken der Streitpartei zu erreichen. Einerseits konnte auf die besondere Situation der Gabe aus reinem Herzen an den Altar verwiesen werden, indem auf die Rechtmäßigkeit der Schenkung aufmerksam gemacht wurde. Andererseits

³⁷⁵ Siehe Kapitel 6.

³⁷⁶ Zu beiden Aspekten vgl. TF 227, ed. Bitterauf 210f.; für die Erbkonstruktion: Jahn, Virgil 265 – 267 und Hartung, Adel, Erbrecht, Schenkung 431f.; dagegen und mit dem Hinweis auf Wagos opportunistisches Verhalten: Brown, Unjust Seizure 89 – 92. Es spricht aber nichts dagegen, dass beide Aspekte ineinandergriffen.

³⁷⁷ Vgl. dazu Wood, The gifts of Wearmouth and Jarrow, bes. 103f. und 115.

konnten die vielfachen Bedeutungen des Almosengebens angeführt werden, die sowohl den Aspekt der Akzeptanz bestehender Verhältnisse implizierten als auch den Gesichtspunkt einer eigenen, gleichsam erneuerten Schenkung einschlossen. Mit einer in den Predigten evozierten Vision des steten Almosengebens im Großen und im Kleinen und der damit verbundenen himmlischen Vergeltung wurden die Grundlagen für solche Argumente gelegt. Falls ein Einlenken damit aber nicht erzielt wurde, konnte im Extremfall eine beharrende Position als Habgier begriffen werden. Als der aus der Scharnitzer Gründerfamilie stammende Reginpehrt um 800 seinen Erbanteil an diesem Kloster beanspruchte, wurde er von den Freisingern in die Nähe der Habgier gestellt, da er streitsüchtig mehr als nur seine ihm zustehende *portio* beanspruchen würde.³⁷⁸ Die offizielle vonseiten Arns von Salzburg verfasste Version nahm von solchen harschen Unterstellungen Abstand.³⁷⁹ Hier war vielmehr eine Kultur des Einlenkens vonnöten, ein Erklärungsrahmen, der es nicht nur ermöglichte, harsch die Sünden anzukreiden, sondern mit dem Verweis auf den himmlischen Lohn den Verzicht anpreiste. Viele der zitierten Predigten fordern ja zur Mäßigung im irdischen Leben auf, um im nächsten Leben belohnt zu werden. Das Almosen und die Fürsorge für die Schwächeren verkörpern diesen Verzicht am besten, wie es der Prediger nicht müde wird zu betonen. Sie waren zugleich auch die Währung, mit der man die Schuld seiner Sünden bezahlte. Und wer hatte mehr Sünden auf sich geladen als jener, der sich am Besitz des anderen vergreifen wollte? Gerade die Texte der Sammlung, die sich mit der Beichte und Buße auseinandersetzen, nahmen sich dieses Themas an. Die Aufforderung zur Buße wurde mit dem Appell verbunden, zu lernen, Gerechtigkeit zu üben, das (gerechte) Urteil zu suchen und erduldete Ungerechtigkeiten auszureißen.³⁸⁰ Mit großem Nachdruck verdeutlichte Alkuin dem *comes* Wido, wie bedeutsam es doch sei, noch in diesem Leben seine Sünden zu bekennen, da man mit der Barmherzigkeit Gottes rechnen könne. Nach dem Tode sei das nicht mehr möglich. In der Salzburger Sammlung wird nach dieser Passage noch einmal zusammengefasst, was für ein zukünftiges Leben unter den Heiligen notwendig ist: Sich noch in diesem Leben mit Beichte und Buße und mit großzügigen Almosen freizukaufen.³⁸¹ Ein anderer Sermo bringt es auf den Punkt: „Durch Almosen tilge die Sünden.“³⁸²

378 TF 184a, ed. Bitterauf 175 f. Vgl. Brown, Unjust Seizure 78. Siehe dazu Kap. 6.

379 TF 184b, ed. Bitterauf 175 f.

380 Sermo 45. *Item und supra*, ed. McCune: *Discamus iustitiam facere, inquiramus iudicium, eripiamus quoscumque possimus iniurias patientes, subueniamus pupillo, defendamus a potentibus et opprimentibus uiduas, et in uinculis uel carceribus constitutos consolemus, eisque adiutorium libentissime praebeamus; captiuos si possumus redimamus, et ad libertatem uel ad patriam pristinam eos reuocemus, omniumque pauperum et peregrinorum curam prout possumus habeamus.*

381 Sermo 51: *De paenitentia*. Albini, ed. McCune 42: *Proinde necesse est nos in hac uita bene cum confessione et paenitentia, atque elemosinarum largitate redimere, ut et hic ueniam delictorum, et in future uitam cum sanctis Dei mereamur aeternam percipere*. Vgl. Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 13, ed. Migne 622 f.

382 Sermo 43. *Item alia unde supra*. Victoris, ed. McCune 26: *... elemosinis dele peccata*.

Viele Schenkungen oder auch Resitutionen sind aus dem Aspekt der Reue und dem Bewusstsein der eigenen Sünden erfolgt, wie es oft die Arengen bekanntgeben. Manchmal mag der moralische Druck größer gewesen sein, als in friedlicheren Zeiten. Im Jahr 806 begab sich ein Mann namens Hrocholf seiner Ansprüche um Besitz zu Groß-(Klein-)Viecht, der nur wenige Jahre davor von einer Ratpurc an Freising gegeben worden war.³⁸³ Er ist einer von vielen, die in diesem Jahr widerrechtlich angeeigneten Kirchenbesitz zurückgeben mussten. Und obwohl dies einer der kleineren Fälle gewesen sein dürfte, fand die Rückgabe doch in einem besonderen Rahmen statt. Sie ereignete sich nämlich während einer Metropolitanversammlung in Regensburg. Zeugen der Rückerstattung waren nicht nur der bayerische Episkopat, sondern auch der *comes* Audulf und die *iudices* Kysalhart und Ellanperht. Wir wissen nicht, wie formell diese Rückgabe vonstatten ging, aber über die allgemeine Stimmung dieser Synode sind wir unterrichtet. Denn wahrscheinlich hatte Arn zu diesem Zeitpunkt seinen Synodalsermo gehalten und die Menschen angesichts der herrschenden Hungersnot zu Beichte und Buße und zum Almosengeben aufgefordert. Die Schuld für die Bedrückungen seien auch in den Laien zu suchen, die weder Gottes Gebote noch den Ermahnungen ihrer Hirten folgten, kritisierte der Erzbischof die Anwesenden, unter denen sich vielleicht auch Hrocholf befand.³⁸⁴ Seine Rückgabe der zu Unrecht angeeigneten Güter im Rahmen dieser großen Versammlung hatte sicher einen symbolischen Charakter. Denn wie der Erzbischof die Mahnungen des Kaisers aufnehmend die gemeinsame Schuld an den Katastrophen bekannte und zur Besinnung aufrief, machte Hrocholf einen für alle sichtbaren Schritt zur Rückkehr von Ordnung und Gerechtigkeit.

Meist wurde aber begangenes Unrecht durch den generösen Akt des Gebens ausgeglichen, ohne dass die Sünde angesprochen wurde. Im Fall der Schenkungen von 827 dürfte das Vergehen darin bestanden haben, das Verbot der Teilungen von Eigenkirchen zwischen den Erben, das seit 813 bestand, umgangen zu haben.³⁸⁵ Dass es sich bei der Schenkung um eine Kirche handelte, ist in den Traditionsnotizen deutlich erkennbar. Dass einige der Miterben eine Schenkung anfänglich nicht in Erwägung gezogen haben, aber ebenso. Das Verbot aus dem Jahr 813 hatte sich offenbar nicht durchsetzen lassen und eine Entscheidung, wie in der Frage weiter verfahren werden sollte, wurde im Zuge der Synode von 818/19 aus Zeitmangel sogar verschoben. In dieser Situation appellierten die Bischöfe eher an die Barmherzigkeit der Erben, als sie

383 TF 199, ed. Bitterauf 180.

384 Arn von Salzburg, Synodalsermo, ed. Pokorny 390.

385 Vgl. *Capitulare ecclesiasticum* a. 818/819, c. 29 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 275–280, hier 279, in dem dieses Thema erwähnt wird. Vgl. Wilfried Hartmann, Der rechtliche Zustand der Kirchen auf dem Lande: Die Eigenkirche in der fränkischen Gesetzgebung des 7. bis 9. Jahrhunderts, in: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 28, Spoleto 1982) 397–441, hier 411. Siehe auch Kohl, Lokale Gesellschaften 167.

der Habgier zu zeihen. Dieses Unterfangen war erfolgreich. Predigten über die Habgier und über das Almosengeben konnten für verschiedene Gruppen in sehr unterschiedlichen Situationen verwendet werden.

7.9 Besitz und Almosen in den hagiographischen Quellen

Es gab auch die Möglichkeit, die Aufforderung zum Besitztransfer mithilfe jenes hagiographischen Textes eines Heiligen oder Märtyrers zu formulieren, mit dem der betreffende Besitz verbunden war.³⁸⁶ Im Fall der Schenkung von 827 könnte auf den Patron der Kirche zu Allershausen, den Heiligen Martin, Bezug genommen worden sein.³⁸⁷

Für diesen Heiligen und auch für andere Märtyrer und Apostel bot die Salzburger Sermones-Sammlung Texte, die die Großzügigkeit des wahren Christen verdeutlichten, nicht zuletzt, indem diese mit der Habgier ihrer Verfolger kontrastiert wurde.

Die Vita Martini wurde in der Salzburger Sammlung stark gekürzt, dabei wurden aber vor allem jene Passagen übernommen, die die Wohltätigkeit (*benignitas*) des Heiligen, seine erstaunliche Nächstenliebe (*mira caritas*), seine Geduld (*patientia*) und Demut (*humilitas*) in den Vordergrund stellten.³⁸⁸ Schon als Soldat habe er den Arbeitenden geholfen, die Unglücklichen unterstützt, die Hungernden ernährt, die Nackten bekleidet. Nichts habe er von seinem Sold für den eigenen Unterhalt zurückbehalten, außer was für den eigenen Lebensunterhalt unbedingt notwendig war.³⁸⁹ Nachdem er schon alles an die Armen verteilt hatte, sodass ihm in einem der kältesten Winter selbst nichts mehr übrig geblieben war, erbarmte ihm erneut ein Armer, der von den Vorübergehenden nicht weiter beachtet wurde. Es war ihm nur noch sein Mantel geblieben; diesen teilte er und gab die eine Hälfte dem Notleidenden. Darüber sollen viele gelacht haben.³⁹⁰ Als Lohn für seine gute Tat erschien ihm im Schlaf jedoch Christus, der einer großen Schar von Engeln sagte: „Obwohl Martin nur ein *catechumenus* ist, hat er mich mit seinem Mantel bekleidet.“ Daraufhin erinnerte sich Christus an seine eigenen Worte: „Was ihr für einen meiner Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan.“ Der Heilige fühlte sich aber nicht zu menschlichem Ruhm erhoben, sondern ließ sich nach diesem Traumgesicht im Alter von 22 Jahren taufen.

386 Jahn, *Tradere ad sanctum* 416.

387 Das Patrozinium Martins in Allershausen ist allerdings nur spät bezeugt. Vgl. Stahleder, Bischöfliche und adelige Eigenkirchen 29.

388 Vgl. Vita Martini brevior: München, BSB, Clm 14418, fol. 73v-78r. Die Edition der Vita ist in Vorbereitung.

389 Vita Martini brevior, München, BSB, Clm 14418, fol. 74r: ... *adsistere solebat laborantibus, opem ferens miseris, alens egentes, vestimens nudos: nihil sibi ex stipendiis praeter victum necessarium reservans, iam tum Evangelii non surdus auditor de crastino non cogitabat.*

390 Vita Martini brevior, München, BSB, Clm 14418, fol. 74v; im Gegensatz zur Vorlage wird jene Personengruppe nicht erwähnt, die sich durch Martins Tat für ihr Verhalten schämte. Dadurch wurde die Episode in der Kurzversion in ihrer moralischen Aussage zugespitzt.

Die Episode der Mantelteilung des Heiligen Martin eignete sich besonders gut, um das Beispiel des freiwilligen Gebens zu unterstreichen. Einerseits besaß Martin nun selbst nur noch einen halben Mantel, um sich gegen die Kälte zu schützen. Andererseits zeigte er sein Mitgefühl schon, bevor er überhaupt getaufter Christ geworden war. Die Bedeutung dieser Episode wird aber auch daran klar, dass mit dem Martinsfest das Ende der Vegetationsperiode verstanden wurde und nun die Naturalabgaben zu entrichten waren. Der Gedenktag des Heiligen Martin am 11. November zählte zu jenen ausgewählten Festtagen, die im ganzen Reich von allen gefeiert werden mussten.³⁹¹ Die Salzburger Sermones-Sammlung bot dafür genug Material, um im Zusammenhang mit anderen Märtyrern und Aposteln vergleichbare Effekte zu erzielen.

Die Märtyrerin Lucia verteilte das Erbe ihres Vaters an die Armen und Bedürftigen und wurde dabei von ihrer Mutter, die das Vermögen in der Zwischenzeit noch vermehrt hatte, unterstützt.³⁹² Caecilia verwendete das Vermögen ihres ermordeten Verlobten, um es an Bedürftige zu verteilen.³⁹³ Anastasia, Gemahlin eines reichen römischen Senators, unterstützte die Armen in den Katakomben von Rom.³⁹⁴ Der Bischof von Rom, Sixtus, beauftragte den *archidiaconus* Laurentius, den Kirchenschatz an die Armen zu verteilen.³⁹⁵ Kaiserin Helena überließ dem Bischof von Jerusalem, Judas Cyriacus, für die Sorge um die Armen *multa dona*.³⁹⁶

391 Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense a. 800, c. 5 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 205–219, hier 208. Statuta Rhispacensia, Frisingensia, Salisburgensia (799/800) c. 5 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 226–230, hier 227. Concilium Moguntinense a. 813, c. 36, ed. Werminghoff 270. Vgl. auch Capitula ecclesiastica (810–813?) c. 19 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 178 f., hier 179. Vgl. etwa Capitulare de villis, 800 vel ante?, c. 15 ed. Boretius 82–91, hier 84, in dem festgehalten wird, dass zu Martin die Hengstfohlen an den Hof gebracht werden müssen. Zur Wahl der Tage für bestimmte Anlässe vgl. Sierck, Festtag und Politik. Siehe auch Wolfram, Grenzen und Räume 364 mit Anm. 245.

392 Passio Luciae brevior, siehe Anhang 2, S. 448.

393 Passio Caeciliae brevior, siehe Anhang 2, S. 445.

394 Passio Chrysogoni = Epitome a¹ (ed. Paola Moretti, La Passio Anastasiae: introduzione, testo critico, traduzione, Rom 2006) 190–197.

395 Passio Syxti brevior, siehe Anhang 2, S. 430, Z. 30f: *Nunc autem accipe facultates aecclesiae in manus tuas et thesauros et divide quibus tibi videtur. Tunc quoque beatus Laurentius statim inde perrexit et inter pauperes thesauros aecclesiae divisit*. Vgl. Passio Laurentii passim. Dass Laurentius der frühmittelalterlichen Gesellschaft als Modell eines freigiebigen Christen angepriesen wurde, zeigt z. B. die Passio Leudegarii episcopi Augustodinensis I, 21, ed. Krusch 282–322, hier 303: ... *imitemur beatum Laurentium, qui pro eo quod dispersit et dedit pauperibus, iustitia eius manet in saeculum saeculi, et cornu illius exaltatum est in gloria* ...

396 Inventio sanctae crucis brevior, München, BSB, Clm 14418, fol. 16r: *Sanctum vero Cyriacum episcopum magnis et multis virtutibus dominus ditavit, ita ut omnium ad se venientium infirmitates curaret, cui sancta Helena multa dona in pauperum curam dedit et cum maxima veneratione diem hunc caelebrare omni populo Christiano praecepit*. Vgl. Inventio sanctae crucis (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 2, ND Hildesheim/New York 1978) 376–379.

Vom Heiligen Georg berichtet die Passio, er habe alles den Armen gegeben und sich für das Martyrium vorbereitet.³⁹⁷ In diesem Text wird das Publikum sogar direkt zur Imitation der Tugenden Georgs angehalten, darunter befindet sich auch die Aufforderung, die Armen zu versorgen.³⁹⁸

Während in den beschriebenen Texten die Märtyrer aus eigenem Antrieb ihr Vermögen den Armen übergaben, sind auch einige Beispiele überliefert, in denen Personen aufgefordert werden mussten, zu spenden, um danach zu vorbildlichen Christen zu werden. So verlangte der Apostel Matthäus, nachdem er den Sohn des Königs Egippro zum Leben erweckt hatte, von allen, die vermögend waren, dass sie ihr Gold und Silber bringen sollten, um Gott eine Kirche zu errichten.³⁹⁹ Der Heilige Silvester forderte von Konstantin, als dieser sein Interesse am Christentum bekundete, er solle an die Armen *elymosinae* verteilen.⁴⁰⁰

Dass der Kompilator der Salzburger Sermones-Sammlung bei seinen Überarbeitungen besonders den Transfer von Besitz im Auge hatte, verdeutlicht die Überarbeitung der Passio sanctorum Iohannis et Pauli. Diese Passio gründet auf einer Vorlage, die im späten 6. Jahrhundert in Corbie auf Basis eines spätantiken Textes erstellt worden war.⁴⁰¹ Der Text aus Corbie beginnt mit dem Hinweis auf den *pessimus Caesar* Iulianus, der nach dem Tod Konstantins und seiner Tochter Constantia hörte, wie die Palastbeamten Iohannes und Paul das Vermögen, das sie von der Constantia geerbt hatten, täglich an die Armen verteilten. Iulianus wollte dieses Vermögen aus Habgier

397 Passio sancti Georgii, ed. McCune 55: *Unus nomine Georgius, qui erat ex prouincia Capadotia, dum factus esset tribunus militiam suam bene agebat, vidit autem, quia Christum nemo nominabat, dedit omnem substantiam suam pauperibus et ad martyrium se praeparabat.* Vgl. Passio s. Georgii 2 (ed. Wolfgang Haubrichs, Georgslied und Georgslegende. Text und Rekonstruktion, Theorie – Kritik – Geschichte 13, Königstein im Taunus 1979) 405–499, hier 409: *Tunc omne aurum, quod secum dei famulus portauerat donauit ...*

398 Passio sancti Georgii, ed. McCune 55: *... tamen bonis eum operibus, quantum Domino donante possumus, imitari studeamus in ... egentium ac pauperum cura ...*

399 Passio Matthaei brevior, BSB, Clm 14418, fol. 55r: *... iussitque omnes cives venire quibus sanctus Matheus apostolus dixit: Ego fratres seruus sum domini mei Iesu Christi filii dei omnipotentis qui misit me praedicare vobis ut relinquatis errorem simulacrorum et convertamini ad Deum verum in cuius nomine hunc regis filium mortuum suscitavi et nunc omnes qui capaces estis istius rationis aurum et argentum vestrum illi offerte et templum illi construite. Quo audito intra xxx dies milia hominum a ecclesia construxerunt et sanctus Matheus apostolus dedicavit ecclesiam ...*

400 Passio Silvestri brevior, Prag, Knihovna pražské kapituly, A 156, fol. 10r-11v: Am dritten Tag nach seiner Taufe verkündete Constantinus in seinem Gesetz, dass jeder, der einem Christen Unrecht antun würde, sein gesamtes Vermögen verlieren sollte. Vgl. Vita sancti Silvestri papae et confessoris, ed. Mombritus 508–531. Der Verfasser bereitet eine Edition des Textes vor.

401 Passio sancti Iohannis et Pauli (ed. Daniel Papebroch, AASS Iun. 5, Antwerpen 1709) 159–162. Siehe dazu Hippolyte Delehaye, Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre (Subsidia Hagiographica 23, Bruxelles 1936) 127 f. Siehe auch ders., The Legends of the Saints (trans. Donald Attwater, Dublin 1988) 178 f. Vgl. zur Überarbeitung der spätantiken Vorlage Conrad Leyser, 'A church in the house of the saints': property and power in the *Passion of John and Paul*, in: Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300–900, ed. Kate Cooper/Julia Hillner (Cambridge 2007) 140–162.

zurückhaben und forderte die beiden auf, an den Hof zurückzukommen und sich ihm anzuschließen. Das verweigerten die beiden jedoch wortreich mit dem Hinweis, sie wären richtige und nicht falsche Christen und hätten den christlichen Caesaren Constantinus und Constans gedient, die als *servi Christi* gerühmt worden waren. Von seiner Herrschaft aber würden sie sich lossagen. Daraufhin gewährte Iulianus den beiden eine Frist von zehn Tagen, um vor ihm zu erscheinen. Wenn sie dies nicht täten, würden sie als Staatsfeinde bestraft werden. Die beiden Märtyrer nutzten die Zeit, um möglichst viele Christen zu versammeln, ordneten ihren Nachlass und verteilten Tag und Nacht Almosen. Am elften Tag wurden sie gewaltsam in ihr Haus zurückgebracht, wo dann der *campiductor* Terentianus mit einer kleinen Jupiterstatue erschien, zu der die beiden Christen beten sollten. Da sie dies verweigerten, wurden sie in ihrem Haus ermordet und begraben. Die Bevölkerung sollte nichts von ihrem Tod erfahren, sondern glauben, die beiden Märtyrer würden sich im Exil befinden. Terentianus selbst bekehrte sich jedoch, nachdem sein Sohn im Haus der Märtyrer von einem Dämon befreit worden war. Nach dem Tod des Apostaten schickte Kaiser Iovinianus einen Senator, zunächst um die Reliquien der Märtyrer zu holen, ließ aber dann aus dem Haus eine Kirche erbauen.

Diese Version der *Passio* unterscheidet sich erheblich von ihrer spätantiken Vorlage. Personen, die in der ursprünglichen Erzählung Träger der Handlung waren, wie etwa Gallicanus, ganze Handlungsstränge (wie die familiäre Verstrickung des Gallicanus mit Constantia) und persönliche Details (Iohannes und Paulus waren Eunuchen) wurden ausgelassen. Insgesamt wurde die Erzählung drastisch reduziert und der Schauplatz, im Gegensatz zur Vorlage ganz auf das Haus der beiden Märtyrer fokussiert. Neu hinzugekommen ist zudem der Schlussteil, in dem die Körper der beiden Märtyrer gefunden und das Haus in eine Kirche umgewandelt wird. Manche Handschriften überliefern auch noch die Namen von zwei Priestern und einer *venerebilis femina*, die mit den beiden Märtyrern in ihrem Haus versammelt waren und dort ebenfalls ihr Martyrium erlitten.

Conrad Leyser hat verdeutlicht, dass der Text im späten 6. Jahrhundert für ein monastisches Publikum in Corbie adaptiert worden war und das Haus der beiden Märtyrer dabei das Kloster symbolisierte.⁴⁰² Tatsächlich wird die *Passio* im Rahmen eines für ein monastisches Publikum kompilierten Handbuchs überliefert.⁴⁰³ In diesen Kontext passt auch der Status der beiden Hofbeamten als Eunuchen in der spätantiken Vorlage, oder die Aussage des Iulianus, in der indirekt der geistliche Stand der beiden Märtyrer angesprochen wird, wenn er meint, auch er habe ein Amt innerhalb der Kirche erlangt und hätte sogar bis zur höchsten Stufe der kirchlichen Hierarchie gelangen können, wenn er es gewollt hätte.⁴⁰⁴ Stattdessen habe er Krieg und die alten Götter gewählt.

⁴⁰² Leyser, 'A church in the house of saints' 153: „served as emblem for the monastery.“

⁴⁰³ Vgl. Leyser, 'A church in the house of saints' 153–157.

⁴⁰⁴ *Passio Iohannis et Pauli* 2, ed. Papebroch 160: *Et ego etiam clericatum in ecclesia obtinui, et potui, si voluissem, ad primum gradum ecclesiae pervenire.*

Für die Salzburger Sermones-Sammlung wurde dieser Text erneut überarbeitet.⁴⁰⁵ Dabei wurde genau der monastische Fokus zurückgenommen, der in Corbie der Grund für die Überarbeitung des Textes gewesen war. Das betrifft zunächst die Stellung des Hauses in der Erzählung. Im Gegensatz zur Vorlage wird nämlich nicht erwähnt, dass Iohannes und Paul am elften Tag in ihr Haus geführt wurden. Es findet sich auch kein Hinweis auf die Transformation von ursprünglich weltlichem Besitz zu geistlichem, als Iovinianus die Reliquien der Heiligen zunächst durch einen Senator aus dem Haus holen lassen wollte, auf dessen Rat er aber dann anstelle des Hauses eine Kirche errichten ließ.

Weitere Änderungen wurden in der Salzburger Version mit dem Status von Iohannes und Paul vorgenommen. In der Version aus Corbie scheint ein geistlicher Status der beiden ja grundsätzlich denkbar. Aber alle Hinweise darauf, wie etwa Iulians Anspielung auf seine eigenen Möglichkeiten als Kleriker, wurden weggelassen. Dasselbe trifft auf das listige Argument des Apostaten zu, der, unter Zuhilfenahme von Lk 14,33, die beiden Märtyrer zu überzeugen versuchte, dass sie als Christen ihren ganzen Besitz hergeben müssten: „Darum kann keiner von euch mein Jünger sein, wenn er nicht auf seinen ganzen Besitz verzichtet.“ Dieses Zitat war nicht nur für die Rezipienten des Textes aus dem späten 6. Jahrhundert ein Hinweis auf das Mönchtum. Für die Salzburger Sermones-Sammlung, die sich an ein weltliches Publikum wandte, war eine solche Anspielung auf den mönchischen Status der beiden Märtyrer jedoch nicht willkommen. Der Kompilator ließ diese Passage nicht nur aus, sondern bezeichnete Iohannes und Paulus sogar als *germani fratres* und betonte dadurch ihren weltlichen Stand.⁴⁰⁶

Damit wurde die Passio zu einer Erzählung von zwei weltlichen Beamten, die das Vermögen, das sie von einer heiligen Jungfrau erhalten hatten, täglich an die Armen verteilten. Als sie vom übelwollenden Kaiser aufgefordert wurden, zum Palast zu kommen, verweigerten sie dies mit dem Hinweis, dass er vom rechten Glauben abgekommen wäre. In der Frist von zehn Tagen, die ihnen gewährt wurde, um im Palast zu erscheinen, verteilten sie so viele Almosen, wie sie nur konnten. Am zehnten Tag erschien der *campidoctor* mit seinen Soldaten und fand sie betend vor. Er forderte sie auf, zu einer Statue des Iupiter zu beten. Als sie dies verweigerten, wurden sie enthauptet und ihre Leichname im Haus verscharrt, damit die Öffentlichkeit glaubte, sie befänden sich im Exil. Unter Iovinianus ereigneten sich Wunder im Haus, in dem die Körper lagen und bald wurde an seiner Stelle eine große Kirche errichtet.

Der Text hat durch die Überarbeitung deutlich an Klarheit verloren, indem der Kompilator sowohl den monastischen Kontext zu reduzieren versuchte, als auch das Thema der politischen Verpflichtung der beiden Märtyrer am Hof nicht deutlich

⁴⁰⁵ Die Kompilatoren der Passio Iohannis et Pauli hatten dabei eine Vorlage der Corbie-Version zur Verfügung, die selbst schon ein wenig adaptiert worden war. Ein Repräsentant dieser leicht adaptierten Corbie-Version stellt Wien, ÖNB, Cod. lat. 371, fol. 110r-111r, aus Saint Amand/Salzburg dar, die eng mit der Version der Salzburger Sermones-Sammlung verbunden war. Siehe dazu die Einleitung.

⁴⁰⁶ Passio Iohannis et Pauli brevior, siehe Anhang 2, S. 425, Z. 4.

machte. Trotz oder vielleicht wegen dieser Verknappung blieb die Bedeutung des Almosengebens der beiden Märtyrer im Mittelpunkt der Erzählung.⁴⁰⁷

Diese Texte geben ein Beispiel dafür ab, welchen geringen Wert die frühen Christen den irdischen Gütern beimaßen und wie standhaft sie bei den Verführungen durch ihre Verfolger blieben. Eigener Besitz wurde an Notleidende verteilt, oft unter der Gefahr, das eigene Leben zu verlieren. Diese tugendhafte Haltung der Märtyrer diente als Vorbild für ein korrektes Verhalten, das in den Predigten mit dem Hinweis auf die tätige Nächstenliebe durch die Gabe von Almosen immer wieder eingefordert worden ist.

Zugleich verdeutlichten die hagiographischen Texte aber auch, wie jene, die nach irdischem Reichtum strebten, in die Irre gingen, wie sie die Zeichen der Nächstenliebe nicht richtig deuten konnten und zu welchen Grausamkeiten sie fähig waren. In zwei Predigten der Salzburger Sermones-Sammlung wurden die Auswirkungen dieser falschen Liebe zum irdischen Leben eindrucksvoll aufgelistet. Es handelt sich dabei um zwei Reden des Heiligen Sebastian, die der Kompilator aus der Passio des römischen Märtyrers herausgelöst und in die Reihe der anderen Sermones der Sammlung gestellt hat.⁴⁰⁸ Auf diese Weise kommentierte der Märtyrer nicht nur selbst seine Leidensgeschichte, die ebenfalls in der Sammlung Aufnahme gefunden hat, sondern auch die Passiones der anderen Märtyrer. Damit sind die beiden Predigten ein Sinnbild dafür, wie die gesamte Sammlung konzipiert worden ist: die Passiones erzählen Geschichten von der irdischen Habgier, die Sermones erläutern ihre Auswirkungen; die hagiographischen Texte dokumentieren die Freigiebigkeit und die Selbstaufopferung der frühen Christen, die Predigten fordern den *populus* regelmäßig dazu auf, Almosen zu geben. Die Rollen der Guten und der Schlechten, der Tugenden und der Sünden sind in diesen Texten klar definiert worden. Der Brückenschlag von der Gegenwart zur Zeit der Christenverfolgungen evozierte den Eindruck einer immerwährenden und unveränderbaren Moral, die die Verteilung der Güter von den Reichen zu den Armen regulierte.

Tatsächlich aber war die Sammlung selbst Ausdruck und Instrument spezifischer ökonomischer Interessen. Sie barg ja mit ihren Argumenten doch auch die Möglichkeit, als Werkzeug habgieriger Besitzansprüche verwendet zu werden. Hatte Karl der Große nicht jene Geistliche kritisiert, die „im Namen Gottes oder irgendeines Heiligen“ Reiche und Arme um ihren Besitz brachten? Aber ein besonderes Problem blieb in dieser Sammlung ausgespart: die Habgier des Predigers, für die die Passiones kein Beispiel boten. Keiner der Christen in diesen Texten machte sich dieser Sünde schuldig, schon gar nicht die genannten Würdenträger. Während die Kapitularien das Problem korrupter Geistlicher aufgegriffen haben, blieb das Thema in der Salzburger Sermones-Sammlung ausgespart. Denn ein korrupter Prediger korrumpierte die Predigt ebenso, wie ein korrupter Richter das Recht verzerrte.

⁴⁰⁷ Passio Iohannis et Pauli brevior, siehe Anhang 2, S. 425 f.

⁴⁰⁸ Siehe dazu Saliou, *Du légendier au sermonnaire* 285 – 297.

8 Schlussbetrachtung

Die vorliegende Untersuchung hat sich zur Aufgabe gemacht, die Schnittstellen von Predigten, Fürstenspiegeln, Urkunden, hagiographischen Texten, Synodalprotokollen und Kapitularien herauszuarbeiten, um damit einen genaueren Eindruck von gesellschaftlichen Prozessen in Bayern in den ersten Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts zu gewinnen. Gerade die Einbettung der Predigttexte in die Umgebung bereits bekannter und gut untersuchter Textcorpora und ihre Zuordnung zu politischen Ereignissen hat sich für die Salzburger Sermones-Sammlung als sehr fruchtbar erwiesen. Um das hier entworfene Bild von der sozialen und politischen Funktion der Predigten zu vervollständigen, müssten die zahlreichen anderen Predigtsammlungen und einzelne Predigten, die in Mischhandschriften eingefügt wurden, ebenfalls einer genaueren Untersuchung unterzogen werden. Erst wenn diese Sammlungen aufgearbeitet werden, kann das Bild über die Funktion der Predigt und von predigtähnlichen Texten in den frühmittelalterlichen Gesellschaften geschärft werden. Das trifft für Sammlungen aus anderen Regionen des Karolingerreiches genauso zu wie für die vielen Kompendien aus dem bayerischen Raum, deren Kontexte im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nur skizziert werden konnten. Selbstverständlich muss dabei in Betracht gezogen werden, dass viele Predigten verloren gegangen sind und der vorhandene Bestand unseren Blick auf die Produktion und Verteilung von Predigten verzerrt. Während von Erzbischof Arn nun eine Sermones-Sammlung vorliegt, sind z. B. von den Freisinger Bischöfen vergleichbare eigenständige Kompendien im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts nicht überliefert, obwohl durchaus von Predigten des Freisinger Bischof Hittos in den Quellen berichtet wird. Aus Freising sind dafür zahlreiche Urkunden vorhanden, die wiederum in den Salzburger Beständen für das 9. Jahrhundert fehlen. Trotz dieses Ungleichgewichts der Überlieferung sind aber insgesamt deutlich mehr Predigten und Predigtsammlungen aus den frühmittelalterlichen Skriptorien überliefert als beispielsweise historiographische Texte. Sie bieten daher eine Möglichkeit, unser Wissen über die Geschichte des 9. Jahrhunderts zu vergrößern. Gerade weil es sich bei den überlieferten Predigten oft „nur“ um Kompilationen handelt, erlauben sie im Vergleich zu ihren Vorlagen einen genauen Einblick in Auswahlstrategien und die damit verbundenen Aneignungsprozesse für unterschiedliche, fallweise sozial differenzierte oder lokal definierte Gruppen. Aus der historischen Perspektive gebührt der frühmittelalterlichen Predigt nicht zuletzt deshalb ein gleichwertiges Interesse wie ihren spätantiken und hochmittelalterlichen Pendants.

Seit der Spätantike war die Predigt das wichtigste Instrument der Glaubensverkündung. Viele der Prediger dieser Zeit waren noch rhetorisch geschult und ihr Publikum war noch kundig genug, um den tiefsinnigen moralischen und exegetischen Argumenten zu folgen und an den sprachlichen Finessen Gefallen zu finden. Obwohl die Überlieferung schriftlich niedergelegter Predigten nach dem 5. Jahrhundert mit wenigen lokalen Ausnahmen ausdünnte und damit auch eine veränderte Qualität des Predigens einherging, blieb die Predigt nach wie vor ein wichtiges Medium. Ihren

hohen Stellenwert dokumentieren vor allem hagiographische Quellen, in denen der Erfolg eines Heiligen sehr oft anhand seiner Predigtleistung verdeutlicht wird. Wenn um 800 die Predigt in den Vordergrund rückt und in unterschiedlichen Texten verstärkt thematisiert wird, dann ist dies vor dem Hintergrund und auf Grundlage einer langen und erfolgreichen Tradition zu sehen, die in der Spätantike ihren Ausgangspunkt nahm. Den karolingischen Intellektuellen waren diese Wurzeln bewusst und gerade um 800 waren es die alten christlichen Traditionen und ihre universellen moralischen Werte, die diese Texte für die karolingische Politik so wertvoll machten.

Vor allem mit der *Admonitio generalis* von 789 wurde die Predigt verstärkt zu einer Angelegenheit des fränkischen Königs erklärt. Seine *admonitio* wurde sogar als *praedicatio* begriffen. Die Bischöfe wurden aufgefordert, in ihren Diözesen vermehrt zu predigen und auch ihre Priester zur Predigt zu verpflichten. In den meisten darauf folgenden Kapitularien wurde diese Verpflichtung wiederholt. Zeugnisse dieser Bemühungen stellen die bischöflichen Kapitularien dar, die um 800 erstmals publiziert wurden. Dabei zeigt sich, dass die Voraussetzungen regional sehr unterschiedlich waren. An vielen Orten mussten die Priester überhaupt erst in den Grundlagen des Predigens unterwiesen werden, in anderen konnte man auf Vorkenntnisse aufbauen, wenn auch auf bescheidene. Durch die Notwendigkeit der Unterweisung lassen sich auch vereinzelt Spuren einer Reflexion über Predigtinhalte und Predigttechniken finden. In Salzburg führte dies wahrscheinlich noch zur Zeit Arns zu einer Überarbeitung der Schrift *De doctrina christiana* des Augustinus. Gleichzeitig finden sich Predigttexte in verschieden gestalteten Handbüchern, die Bischöfe für ihre Visitationsreisen nutzten. Zahlreiche Homiliare und Sermones-Sammlungen, deren Überlieferung seit den letzten Jahren des 8. Jahrhunderts einsetzt, zeugen von einer deutlich eifrigeren Predigtstätigkeit in den einzelnen Diözesen, vor allem im bayerischen Raum.

Nicht alle diese Predigttexte haben aber die Laienbevölkerung direkt erreicht. Manche waren für das private Studium bestimmt, andere für den monastischen Gebrauch. Aber selbst dann fanden sie oft einen Weg zu Laien, in dem Sinne, dass selbst Mönche und Kanoniker als Multiplikatoren der Predigtinhalte – allerdings im kleineren Rahmen – dienten.

Die erkennbar verstärkte Produktion und Verbreitung von Predigthandschriften verdeutlicht, dass der Versuch, Glaubenslehre und moralische Unterweisungen möglichst in allen sozialen Schichten des Karolingerreiches fest zu verankern, zumindest ansatzweise Erfolg hatte. Im Idealfall sollten sie die Mitglieder der *familiae* erreichen. Die Predigten sollten eine gemeinsame Basis sowohl in der weltlichen als auch in der säkularen Sphäre schaffen. Für die monastischen Gemeinschaften wurde durch Paulus Diaconus ein Kompendium von autorisierten Texten zusammengestellt, das eine einheitliche Lektüre im gesamten Reich ermöglichte. Aber das waren im Unterschied zu dem Großteil der Gesellschaft Textgemeinschaften, mit einem für das liturgische Jahr mehr oder weniger gleichgeschalteten (Rezeptions-)Rhythmus. Vergleichbares für die illiterate Laienbevölkerung zu erreichen, war nicht leicht möglich. Hier sollten die wichtigsten Elemente der Glaubenslehre zumindest so verankert

werden, dass der Einzelne seine Erlösung erreichen konnte.¹ Musterpredigten in der Volkssprache verdeutlichen, dass ernsthafte Versuche unternommen wurden, dieses Ziel zu erreichen.² Das hatte durchaus mehr mit karolingischer Staatlichkeit zu tun, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Denn nur auf Basis der Heilserwartung konnten dem karolingischen Untertanen im Zuge der Vereidigung auf den Kaiser auch die weitreichenden Konsequenzen im Fall eines Eidbruches klargemacht werden. Die moralischen Aspekte des Glaubens standen deshalb im Vordergrund der Predigten und sollten im Idealfall einen Sinn für das gemeinsame große Ganze schaffen, das über ethnische Unterschiede hinauswies und in dessen Zentrum der König bzw. der Kaiser stand. Für Karl den Großen und für die Intellektuellen an seinem Hof war es ein erklärtes Ziel, dieses Bewusstsein im Reich zu schaffen. Für Alkuin war spätestens nach dem Überfall der Wikinger im Frühsommer 793 auf Lindisfarne klar, dass zwischen der unmoralischen Lebensführung der *principes*, *iudices* und des gesamten *populus* und dem Verlust der *patria* ein Zusammenhang bestand. Da der Brief, in dem er diese Verbindung herstellte, an einen Bischof gerichtet war, vergaß er auch nicht, daran zu erinnern, dass sich die Katastrophe vor allem auch wegen der Untätigkeit (*desidia*) und Trägheit (*pigritia*) der bischöflichen Prediger ereignet hatte.³

Vor allem über das Medium der Predigt konnte also das Unternehmen, das auf die Moralisierung der Gesellschaft abzielte, erfolgreich durchgeführt werden. Die Predigt hatte den Vorteil, dass man auf eine bereits existierende, mehr oder weniger funktionierende Institution zurückgreifen und diese ausbauen konnte. Daher wurde auch auf die Regelmäßigkeit des Predigens Wert gelegt und auf den offenen Zugang zur sonntäglichen Predigt geachtet. Zudem wurden seit den 780er Jahren in regelmäßigen Abständen Versammlungen einberufen, zu deren Anlass Ansprachen und Predigten gehalten wurden. Das betraf sowohl Reichsversammlungen als auch Konzile und sonstige *conloquia*, die jeweils von Geistlichen und Laien besucht wurden. In Bayern lassen sich um und unmittelbar nach 800 besonders viele Synoden in unterschiedlichen Größenordnungen nachweisen. In einem von Arn von Salzburg verfassten Konzilsordo wird der Stellenwert der Predigt im Rahmen der von ihm einberufenen Synoden besonders deutlich. Von gleicher Bedeutung waren Gerichtstage, bei denen Beschlüsse verlautbart und die in Gerichtsfällen involvierten Personen ermahnt wurden, sowie Versammlungen anlässlich der Vereidigung der Bevölkerung, wie sie 789 oder 802 erfolgten. Das Capitulare missorum (792 vel 786), das wohl 789 erlassen wurde, gibt einen guten Eindruck davon, welche Bevölkerungsteile zusammengerufen wurden.⁴ Somit war im Karolingerreich ein dichtes Netz von Predigten und Reden gespannt, wobei Bayern eine Sonderstellung zukam. Dieses Netz überschneidet sich an

1 Amos, Preaching and the Sermon 52.

2 Wilhelm Scherer, Eine lateinische Musterpredigt aus der Zeit Karls des Großen, in: Zeitschrift für deutsches Alterthum 12 (1865) 436–446.

3 Alkuin, Epistola 17, ed. Dümmler 47.

4 Capitulare missorum a 792 vel 786 c. 4, ed. Boretius 67. Zur Datierung siehe Becher, Eid und Herrschaft 78–87.

manchen Stellen mit dem Wirkungskreis der *missi*, die ebenfalls die ganze Gesellschaft, ob Herr oder Knecht, Mann oder Frau, stark oder schwach, reich oder arm, erreichen sollten.⁵

Ein Vorteil der Predigt für die Vermittlung politischer Inhalte lag auch darin, dass durch stetes Wiederholen der Inhalte moralische Werte nachhaltig eingeschärft werden konnten.⁶ Das war eine Voraussetzung, um eine stabile „vision of community“ im Reich zu etablieren. In Katastrophenfällen, die Unruhe im sozialen Raum erzeugten, konnte auf diese Werte leicht Bezug genommen werden, wie es Karl der Große im Jahr 806 im Zuge seiner Gesetzgebung zur herrschenden Hungersnot tat.

Die meisten Predigten beziehen sich zudem auf das Leben nach dem Tod und fordern das Individuum auf, sich in jeder Situation für die Tugenden und gegen die Sünden zu entscheiden. Diese dem Genre inhärente „Rhetorik der Krise“ eignete sich besonders dafür, politische Inhalte zu vermitteln, zumal die Karolinger selbst vor allem in den Kapitularien eine „Rhetorik der Reform“ pflegten.⁷ Diese Rhetorik versuchte die Kontrolle über die Eliten an den peripheren Gebieten des Reiches dadurch zu erlangen, indem sie Hergebrachtes in Frage stellte, also als reformbedürftig qualifizierte. Insofern überschritten sich Predigten atmosphärisch und thematisch mit Kapitularien und Synodalbeschlüssen. Viele Predigten nahmen aber auch Themen der Gesetzgebung auf, wie auch ausgesuchte Predigt-Passagen in Konzilsbeschlüsse eingingen. Dabei griffen sowohl Kapitularien, Konzilsbeschlüsse als auch Sermones auf gemeinsame (patristische) Quellen zurück.⁸ In der mündlichen Verbreitung dieser Texte zeigten sich ebenfalls Überschneidungen. In manchen Fällen wurden rechtliche Bestimmungen vom Hof von der Diözesanpriesterschaft (regelmäßig) verlesen und erklärt. In anderen wurden Kapitularien in die Form einer Predigt gebracht und von einem *missus* vorgetragen. Wenngleich die Aufgabenbereiche von Bischöfen und Grafen getrennt waren, gab es doch auch dabei zahlreiche Gemeinsamkeiten. Viele Bischöfe wurden als *missi dominici* eingesetzt, wie Arn von Salzburg, und waren deshalb auch mit gerichtlichen Auseinandersetzungen betraut. In den bayerischen Traditionsnotizen erscheint der Salzburger Erzbischof demnach mit unterschiedlichen Bezeichnungen (als *archiepiscopus*, *episcopus*, *pontifex* und *missus*), ohne dass man daraus ver-

⁵ Vgl. Arn von Salzburg, Amonitio, ed. Schneider 486.

⁶ Peter Brown, Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches (Stuttgart 1998) 95, zitiert James Fentress/Chris Wickham, Social Memory (Oxford/Cambridge-Massachusetts 1992) 51: „Die Stereotypen, in vielen Heiligenleben sich ständig wiederholenden Berichte über bestimmte Ereignisse sollten wir daher in ihrer Tragweite nicht unterschätzen ... dass, ... die dauernde Wiederholung solcher Geschichten uns einen Grundvorrat an Erklärungsmöglichkeiten vermittelt und so unsere Sicht der Realität mitprägt.“

⁷ Zum Limit der tatsächlich erreichten Ziele vgl. Wallace-Hadrill, The Frankish Church 156; Bullough, *Europae pater* 90. Siehe auch Fouracre, Carolingian justice 783, Anm. 32. Vgl. Amos, Preaching and the sermon 52.

⁸ Mordek/Schmitz, Neue Kapitularien 401. Vgl. Predigtsammlung mit Capitulare ecclesiasticum Caroli magni (805–813) c. 5: De avaricia cavenda, ed. Mordek/Schmitz 400f.

schiedene Funktionen ableiten könnte.⁹ Zugleich waren aber auch die weltlichen Amtsträger für das Seelenheil des *populus* verantwortlich, wie es einige im Jahr 806 von *missi dominici* verlautbarten Capitula für die *comites* um Lüttich verdeutlichen. In diesem Fall mahnten sogar vier namentlich genannte Grafen ihre Standesgenossen.¹⁰

Einen Eindruck, welche Themen bei einer Mahnrede eines *comes* angesprochen wurden, vermitteln unterschiedliche Quellen. Zur gleichen Zeit wurden nämlich manche *comites*, wie Maginharius von Sens und Erich von Friaul, später auch Matfrid von Orléans, dezidiert dazu aufgefordert, die moralische Unterweisung ihrer Untergebenen zu übernehmen.¹¹ Als Grundlage sollten durchwegs jene moralischen Traktate dienen, die ihnen gewidmet worden waren. Im Fall von Erich von Friaul zeigt sich, dass sich eine solche Mahnrede inhaltlich kaum von einer Predigt unterschied.

Die thematische Schnittmenge von Kapitularien, Mahnreden und Predigten ergab sich aber schließlich auch daraus, dass Geistliche wie Alkuin von Tours oder Arn von Salzburg, beide Autoren moralischer Traktate, von Mahnschreiben bzw. von Predigten, bei der Gestaltung von Kapitularien wesentlich mitwirkten. Alkuin gilt als der *Spiritus rector* der *Admonitio generalis*.¹² Arn von Salzburg war bei den Reformsynoden 801/2 federführend beteiligt, gesichert ist auch sein Beitrag in Mainz im Jahr 813.¹³

Insofern füllten die Vermittlung von Kapitularien, die von den Grafen erforderte Ermahnung ihrer Untergebenen und die Inhalte zeitgenössischer Predigten gemeinsam und stetig das Repertoire jener moralischen Maßstäbe auf, aus denen die politische Kommunikation dieser Zeit schöpfte. Befeuert wurde dieser Diskurs durch Theodulfs *Carmen contra iudices*, in dem er die Bestechlichkeit der Richter und der Königsboten schilderte und so zu verstehen gab, dass damit auch die Kommunikationslinien vom Hof in die Regionen bzw. vom König zu seinen Untertanen korrumpiert waren. Aber auch Arn von Salzburg legte bereits 799 Konzepte am Hof vor, die sowohl die Reform der Königsboten, als auch den Korruptionsdiskurs betrafen. Im Zentrum der Reformen standen deshalb vor allem weltliche Amtsträger als Repräsentanten des Staates. Wenngleich viele Reformen nur auf dem Pergament bestanden, sind doch einige angedachten Schritte wie die Einführung der Schöffenverfassung oder der Gebrauch des Inquisitionsverfahrens in Bayern durchgesetzt worden. Die Änderungen betrafen also die Neudefinition von Funktionen jener Amtsträger, die Recht sprachen. Gerade die Reformen von 802 trachteten danach, den weltlichen Amtsträgern nicht nur Rechtsnormen zur Verfügung zu stellen, sondern ihnen auch ein positives Modell für ihre Lebensführung zu präsentieren, das ihre Rolle als Richter miteinschloss.¹⁴

⁹ Wolfram, Arn von Salzburg und Karl der Große 28.

¹⁰ Capitula ad missis dominicis comites directa, ed. Boretius 183 f. Vgl. de Jong, Charlemagne's church 107; McKitterick, Charlemagne 218.

¹¹ Agobard, Epistola 10 ad Matfredum, ed. Dümmler 202 f. Noble, Secular Sanctity 14.

¹² Siehe Glatthaar (ed.), Die *Admonitio generalis* Karls des Großen, Einleitung 47 – 63.

¹³ Siehe Wolfram, Salzburg, Bayern, Österreich 186, mit Hinweis auf Goldberg.

¹⁴ Vgl. Innes, Charlemagne, justice and written law 169, mit dem Hinweis auf einen implizierten Vergleich zwischen weltlichem Gesetz und Mönchsregel.

Um 800 zeichnet sich deshalb eine „Kultur der moralischen Evaluierung“ ab, in deren Zentrum vor allem *comites* standen.¹⁵ Grafen wie Magenharius von Sens, ein Chrodgarius¹⁶ und ein Ardbert¹⁷ wurden von Alkuin ebenso beraten wie Erich von Friaul und wahrscheinlich der *praefectus* von Bayern, der *comes* Gerold. Die meisten suchten den Kontakt zum Angelsachsen, um sich unterweisen zu lassen, wie Erich von Friaul, der im Jahr 795 das Gespräch mit Alkuin in einer kleinen Hütte wahrscheinlich in Aachen suchte. Wie wir aus einem Brief erfahren, hatte der Angelsachse nicht nur für die Gesundheit Erichs gebetet, sondern ihn auch ermahnt, die Gebote Gottes einzuhalten. Nur so würde er bewirken, „dass Gottes hochheiliger Wille dich im Guten lenkt und im Schlechten beschützt.“ Diese Mahnung hat bekanntlich nicht gefruchtet. Aber ein mächtiger Berater wie der Abt von Tours stellte sicher mehr als nur eine spirituelle Autorität dar, die gute Ratschläge gab. Er sicherte auch den Kontakt zum Hof bzw. zu jenen Kreisen, die die moralischen Standards überhaupt erst definierten.¹⁸ Dazu zählten aber auch spirituelle Autoritäten an den Rändern des Reiches, wie Arn von Salzburg und Paulinus von Aquileia. In seinem Brief an Erich von Friaul verwies Alkuin den *comes* an den Patriarchen von Aquileia, den er als dessen *consiliarius* bezeichnet.

Aber auch im lokalen Rahmen lassen sich Spuren eines Diskurses finden, der nach der Eignung für das Amt fragt. Im Jänner 814 übertrug der *comes* Orendil Besitz in Schammach (im Ebensberger Raum) an Freising unter der Auflage, dass dieser an einen seiner Söhne als Lehen rückverliehen würde, falls sich einer von ihnen als würdig erweisen werde (*dignus fuerit*), das *ministerium comitis* zu erlangen.¹⁹ Orendil empfand die Nachfolge eines seiner Söhne in das Grafenamt keineswegs als selbstverständlich bzw. er fand die „richtigen“ Worte dafür, um diesen Eindruck zu vermitteln. Er selbst hatte das Amt eines *comes* erst um 806 übernommen. Davor hatte er vier Jahre als *iudex* gewirkt. Tatsächlich startete seine Karriere als Richter erst als Arn und Audulf an einem Frühsommertag 802 erstmals einen Gerichtstag hielten, an dem sie die bayerischen Eliten von der Etablierung des ständigen Missaticums in Bayern unterrichteten und dabei wahrscheinlich auch die notwendigen moralischen Standards bei den Amtsträgern einmahnten. Orendil, der unmittelbar darauf mit einem der schwierigsten bayerischen Konflikte betraut wurde, scheint das rückhaltlose Vertrauen der *missi* genossen zu haben. Dass er mit den Ideen der Reformen bzw. mit der

¹⁵ Innes, ‚A place of discipline‘ 75, spricht mit den Worten M. Foucaults über eine am Hof herrschende „technology of the self“.

¹⁶ Alkuin, Epistola 224, ed. Dümmler 367 f.

¹⁷ Alkuin, Epistola 302, ed. Dümmler 460 f. Zur Identifizierung Ardberts als ein *optimas* in Mercia vgl. Bullough, Alcuin and lay virtue 77.

¹⁸ Vgl. Alkuin, Epistola 33, ed. Dümmler 74 f., an den *comes* von Sens Magenharius; ders., Epistola 224, ed. Dümmler 367 f., an den *comes* Chrodgarius.

¹⁹ TF 313, ed. Bitterauf 268 f.; vgl. Hannig, Funktion der „missi dominici“ 286; Stone, Morality and Masculinity 151; Störmer, Früher Adel 2, 458; Kohl, Lokale Gesellschaften 323, Anm. 338; Thomas Zotz, In Amt und Würden. Zur Eigenart „offizieller“ Positionen im früheren Mittelalter, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 22 (1993) 1–23, hier 12 f.

Rhetorik der Reform vertraut war, bezeugt die Vorbehaltsklausel in seiner Schenkungsurkunde. Für eine individuelle Basis dieser Evaluierung sorgten die zahlreichen Predigten zur Beichte und Buße. Denn dort wurde dem Einzelnen eine Art Innenbetrachtung nahegelegt.

Die Kultur der Evaluierung war auch von wechselseitigem Nutzen. Laien fragten nach spiritueller Führung und moralischer Unterweisung, wie Wido von der Bretagne und Matfrid von Orléans und konnten so engen Kontakt zu den inneren Zirkeln am Hof halten. In Dhuodas Handbuch für ihren Sohn Wilhelm erkennt man, für wie bedeutsam die Mutter diese Kontakte erachtete.²⁰ Der Hof wiederum konnte so die Eliten an sich binden bzw. die Verbreitung der Reformen sichern.²¹ Nur in den wenigsten Fällen kann man nämlich schwere Eingriffe des Hofes in das hierarchische Gefüge lokaler Eliten beobachten. Dafür fehlte es oft an strukturellen Mitteln oder an Durchsetzungskraft. An manchen Orten ist aber im Zuge der gerichtlichen Reformen der Aufstieg einer neuen Elite zu beobachten. Die Karriere des *comes* Orendil dürfte ein solcher Fall gewesen sein. Meist stammten die Richter aber aus den alten Eliten und passten sich nur den neuen Vorgaben an.

Besonders bedeutsame Amtsträger, vor allem jene, die Schlüsselpositionen an den Rändern des Reiches übernommen hatten, wurden mit größeren moralischen Traktaten versorgt. Wido von der Bretagne empfing die Schrift *De virtutibus et vitiis* von Alkuin, Erich von Friaul bekam den *Liber exhortationis* von Paulinus von Aquileia; später verfasste Jonas von Orléans *De institutione laicali* für den *comes* Matfrid, der am südlichen Rand des Karolingerreiches kämpfte.²² Und Arn von Salzburg stellte für den *comes* Audulf in Bayern, der auch mit der Erfassung des Ostlandes betraut war, eine *Sermones*-Sammlung zusammen, nachdem er wahrscheinlich im Frühjahr 802 von Alkuin ermahnt worden war, Audulf zu predigen.

Diese Sammlung stellte eine formale Neuheit dar und fügte sich damit in eine Reihe von anderen Salzburger Eigenheiten ein, die Bayern unter der Herrschaft Karls des Großen als ein „Experimentierfeld“ auswiesen. In diesem Fall wurde eine moralische Mahnschrift nicht in Form eines Traktats vorgelegt, sondern in Predigten gefasst. Damit entsprach diese Sammlung genau den Forderungen dieser Zeit: die *admonitio* der Grafen wurde mit der *praedicatio* zusammengeführt.²³ Schon Alkuin hatte in seinem Traktat *De virtutibus et vitiis* von einer *sermonis series* gesprochen und es

²⁰ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 9 und 10, ed. Thiébaux 106–117. Vgl. Nelson, Dhuoda 116.

²¹ Fouracre, Carolingian justice.

²² Michel Sot, *Concordances et discordances entre culture des élites laïques et culture des élites cléricales à l'époque carolingienne: Jonas d'Orléans et Dhuoda*, in: *La culture du haut moyen âge. Une question d'élites?*, ed. François Bougard/Régine Le Jan/Rosamond McKitterick (Collection Haut Moyen Âge, 7, Turnhout 2009) 341–361.

²³ Schon Pierre Toubert, *La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens*, in: *Il matrimonio nella società altomedievale 1* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 24, 1, Spoleto 1977) 233–285, hier 244, betont, dass es bei den Laienspiegeln keine typische Struktur gab.

damit in die Nähe der Rede gerückt.²⁴ In der Vita Alcuini aus den 820er Jahren wird der Predigtcharakter des Traktats besonders deutlich. Demnach habe Alkuin *ad Widonem comitem omelias de principalibus vitiis et virtutibus* geschrieben.²⁵

Die in der Salzburger Sammlung versammelten Texte wurden aus unterschiedlichen Vorlagen gewählt, die teilweise schon die Grundlagen für die Laienspiegel Alkuins und Paulinus gebildet haben. Zum einen wurden wie in einem Homiliar Predigten der Kirchenväter aufgenommen und überarbeitet, andererseits dienten Julianus Pomerius' *De vita contemplativa*, Pseudo-Basilius *Admonitio ad filium spiritalem* und Isidors *Sententiae*, aber auch Alkuins Schrift *De virtutibus et vitiis* selbst als Quellen für einige Texte.²⁶

Mit hagiographischen Texten wurde noch ein anderes Genre einbezogen, das alternative Möglichkeiten zur Verdeutlichung von inhaltlichen Programmen bot. Gerade in Salzburg haben sich hagiographische Texte mehrfach als ideale Instrumente erwiesen, um unterschiedliche gesellschaftliche Themen zu artikulieren.²⁷ Die unbestrittene Autorität eines Heiligen erschloss einen leichteren Zugang zu einem heterogenen Publikum und ermöglichte es, in Konfliktfällen sogar einfacher zu einem Kompromiss zu gelangen. Die Fixierung der Heiligenfeste im liturgischen Kirchenjahr förderte zudem eine regelmäßige (jährliche) Rezeption der einzelnen hagiographischen Texte. Vor allem aber gewährte das Zusammenspiel von Predigten und hagiographischen Texten einen größeren Spielraum, die moralischen Mahnungen dem Publikum zu unterbreiten. Während die Predigten die Tugenden und Sünden direkt ansprachen, ließen sich spezifische Aspekte mit den *Passiones* anschaulicher verdeutlichen. Alkuin sah den Wert der Märtyrer zur moralischen Erbauung des Grafen Wido ganz deutlich: „Wir können Märtyrer ohne Schwert und Flammen sein, wenn wir im Geiste wahrhaftig Geduld mit unseren Nächsten bewahren“.²⁸ In diesem Sinn sollten auch die Texte der Salzburger Sammlung helfen, in Bayern ein neues moralisches Leitbild für die weltlichen Großen zu etablieren. Zusätzlich aber halfen die *Passiones* auch, die negativen Eigenschaften der römischen Amtsträger zu beleuchten. Es fehlte ihnen an Geduld, an Gerechtigkeit und Liebe, kurz an jenen Eigenschaften, die den christlichen Amtsträger auszeichnen sollten.

Dass die Wahl der in dieser Sammlung aufgenommenen Texte vor allem auf spätantike *Passiones* fiel und nicht auf bayerische bzw. fränkische Heiligenleben, lag daran, dass sie einen universelleren Rahmen boten und weniger mit der Geschichte einer *gens* verbunden waren.²⁹ Das entsprach dem imperialen Programm in den ersten

²⁴ Alkuin, Epistola 305, ed. Krusch 464. Vgl. Schmitz, Bonifatius und Alkuin 87.

²⁵ Vita Alcuini 21 (ed. Wilhelm Arndt, MGH, SS, 15, 1, Hannover 1887) 182–197, hier 195.

²⁶ Die meisten dieser Traktate bildeten schon die Grundlagen für die moralischen Texte Alkuins und des Patriarchen von Ravenna.

²⁷ Vgl. Diesenberger, Gemeinschaft der Heiligen, passim.

²⁸ Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 9, ed. Migne 619: *Sine ferro et flammis martyrum esse possumus, si patientiam veraciter in animo servamus cum proximis nostris.*

²⁹ Siehe den Vergleich zwischen der Passio Mauritii und der Vita Amandi. Siehe dazu Kap. 6.

Jahren des 9. Jahrhunderts, das die Idee des Kaiserreichs über die einzelnen *gentes* setzte. Darüber hinaus waren spezifische Märtyrer und Heilige aber nicht nur mit diversen bischöflichen Kirchen und Klöstern verbunden, sondern auch mit lokalen Adelsgruppen. Der Märtyrer Laurentius hatte eine herausragende Rolle für die *familia* eines Deotold,³⁰ der heilige Leodegar für die Sippe der Etichonen und der Bertolde,³¹ der Märtyrer Dionysius für die Waltriche um das Kloster Schäftlarn,³² der heilige Martin für die Familie eines Isancrim in Nörting und für die Mohingara,³³ der Heilige Petrus für eine Familie an der Würm.³⁴ In einer von Cotafrid bereits 737/738 gegründeten Marienkirche zu Enknach werden sogar Reliquien vom Grab des Herrn, der Maria, der Heiligen Peter und Paul, Andreas und Laurentius erwähnt.³⁵ Für die meisten dieser Märtyrer und Heiligen finden sich sorgfältig kompilierte Texte in der Salzburger Sermones-Sammlung. Der „Moralisierung“ dieser spezifischen Erinnerungsressourcen für unterschiedliche soziale Gruppen, vom Heiligen eines Kirchenherren über einen Diözesanheiligen bis hin zu einem im Rang eines Reichsheiligen verehrten Martin, kam sicher ein großes Gewicht zu. Gerade weil vermittelt der Passiones Fragen von Gerechtigkeit und Habgier angesprochen wurden, Aspekte, die für die Eliten von großer Bedeutung waren.

Der Vorteil einer Predigtsammlung zur Verbreitung der wichtigsten politischen Schlagworte ist evident: Im Rhythmus des liturgischen Kalenders werden diese den Rezipienten regelmäßig vorgetragen. Dass der Meineid eine der schlimmsten Sünden ist, wird nicht nur im gleichnamigen Sermo deutlich, sondern auch in den vorösterlichen Predigten, wenn die Gläubigen verstärkt zur Buße aufgefordert werden. Während in der Vorlage für eine dieser Predigten der spätantike Autor ein sinnenbetäubendes Panorama der Unsittlichkeiten entwarf, die man vermeiden sollte, wurden in der karolingischen Version nüchtern die verwerflichsten Sünden aufgezählt. Anstelle vom leidenschaftlichen Spielen, vom Schlemmen und Huren, vom Gebrauch von Parfums und wertvollem Schmuck treten prosaisch Hass und Mord. Aber noch vor diesen Todsünden wird der Meineid genannt.³⁶

30 TF 167, ed. Bitterauf 164. Vgl. auch Diepolder, Altbayerische Laurentiuspatrozinien, passim.

31 Hartung, Bertolde in Bayern 144 f.

32 Störmer, Schäftlarn.

33 TF 447, ed. Bitterauf 382 f. Vgl. Störmer, Früher Adel 2, 369 f. Für die Familie der Mohingara vgl. TF 235, ed. Bitterauf 217.

34 TF 54, ed. Bitterauf 82.

35 TP 2, ed. Heuwieser 2 f. Vgl. Störmer, Früher Adel 2, 371.

36 Sermo 48: XLIII. Item alia unde supra. Victoris, ed. McCune: *Iampridem te mundialis pompae oblectabat ambitio, et in servum te sibi concupiscentia saeculi vindicabat, nunc in luxuria pollutum, nunc in ebrietate dimersum, nunc in periurio perditum, nunc odio vel homicidio devastatum, ceterisque vitiis depravatum*. Vgl. Victor Cartennae, De poenitentia liber unus, c. 18 (ed. Jacques Paul Migne, PL 17, Paris 1845) 979–1000, hier 991: *Iampridem te mundialis pompae oblectabat ambitio, et in servum te sibi dominatus saeculi vindicabat, nunc in luxuria remissum, nunc in vinolentia demersum. Hi te modo exercitio aleonis intentum viderunt, alii ad ganeandum, alii in scortum projectum, isti lupanaribus man-*

Das Publikum für die Sammlung ist zunächst im Umfeld von Audulf, dem bayesischen Präfekten zu suchen, mit dem Arn von Salzburg am Beginn des 9. Jahrhunderts gemeinsam als *missus* tätig war. Einige Predigten der Sammlung, vor allem aber die am Ende eingefügten moralischen Texte, verdeutlichen, dass sie für einen Personenkreis geschrieben wurden, der mit Gerichtsangelegenheiten betraut war. Das betrifft Männer aus sehr unterschiedlichen sozialen Schichten. Hier könnte man an den *iudex* und späteren *comes* Orendil und an den Ostlandpräfekten Werner denken. Beide waren im Frühsommer 802 an jenem Gerichtstag anwesend, bei dem die Grundzüge des neuen Missaticums erläutert worden sein dürften. Wahrscheinlich wurden beide zu diesem Anlass überhaupt erst der bayerischen Öffentlichkeit in ihren neuen Funktionen präsentiert. Orendil machte sehr schnell Karriere und erwies sich sogar bei der Frage der Ansprüche seiner männlichen Nachkommen als ordentlicher Vertreter der Reformen. Werner aber übernahm eines der bedeutsamsten Ämter Bayerns als Grenzgraf des Ostlandes. 805 wurde er im Diedenhofer Kapitular nicht nur namentlich erwähnt, sondern er musste die darin formulierten Bestimmungen, etwa über das Leisten der Eide, auch durchsetzen. Zudem stammte er aus einer hochangesehenen Familie, der auch Wido von der Bretagne angehörte. Wenn Werner tatsächlich mit der Salzburger Sermones-Sammlung zu tun hatte, dann hörte er teilweise genau jene Texte, die seinem entfernten Verwandten von Alkuin persönlich auf den Leib geschneidert worden waren.

Die Predigten und Passiones konnten sowohl für die private Lektüre als auch für das Verlesen im kleineren Rahmen genutzt werden, wie es für die Homiliensammlung des Hrabanus Maurus für Lothar I. bezeugt ist. Wenn die Empfänger die Traktate vielleicht auch selbst nicht gelesen haben, so sollten sie vorgelesen werden.³⁷ Das Hören solcher Texte unterschied sich dabei kaum von einer Predigt bzw. die Aufforderung zum Hören konnte durchaus auch auf die Predigt im Allgemeinen bezogen werden.³⁸ Darüber hinaus eigneten sich die Texte aber auch für Mahnreden, wie sie um 800 von den *missi* und Grafen verlangt wurden. Der Gebrauch eines Sermo wie jener mit dem Titel *De periurio* ist durchaus als öffentlicher Vortrag im Rahmen einer Versammlung denkbar. Der Sermo *De pace et concordia* scheint sogar als Grundlage für Mahnreden bei zwei der wichtigsten Gerichtsversammlungen in Bayern in den ersten Jahren des 9. Jahrhunderts verwendet worden zu sein. Arn hatte in diesen Fällen die Initiative übernommen. Als weltliche Autorität stand aber der *iudex* Orendil den Verhandlungen vor. Es ist wahrscheinlich, dass Audulf selbst in seiner Funktion als *missus* mehrmals öffentliche Reden gehalten hat. Nicht zufällig hat Arn von Salzburg, sein langjähriger Berater und Kollege, die *admonitiones* Karls des Großen und das Aussenden der *missi*, die diese Mahnungen an jene weiterleiten sollten, die den Kaiser

cupatum, unguentis oblitum, aromatibus delibutum, et peregrinis cernebant oculis infectum. Splendebas vestibus, auro fulgebas, gemmis et pretiosissimis margaritis ornabaris.

³⁷ Jonas, *De institutione laicali*, praefatio, 124c. Er solle den Text oft selber lesen bzw. sich vorlesen lassen.

³⁸ So Noble, *Secular sanctity* 27.

nicht persönlich aufsuchen konnten, in das semantische Umfeld der Predigt gestellt. Das Publikum der Sammlung war zunächst der Königsbote Audulf selbst, aber in weiterer Folge waren es auch die bayerischen Amtsträger, die anlässlich von Versammlungen zumindest Teile davon zu Gehör bekommen haben. Eine rasche Verbreitung der Sammlung in Bayern wurde aktiv und erfolgreich betrieben. Denn bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts sind fünf meist unvollständig erhaltene Handschriften und Fragmente überliefert, deren Herkunft paläographisch meist nicht einer bekannten Schreibergruppe zuzuordnen ist. Wahrscheinlich dürften bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts noch mehr Handschriften existiert haben, da es zum Teil doch große Varianten bei den Überlieferungsträgern gibt. Eine fast vollständige Kopie ist dem Freisinger Skriptorium zuzuweisen, eine weitere (unvollständige) wurde von einem *presbyter* Sandarat, der wahrscheinlich mit dem späteren *archipresbyter* desselben Namens gleichzusetzen ist, den Mönchen von Sankt Emmeram übereignet. Das betrifft allerdings nur den zweiten Teil der Sammlung, der um jene Texte verkürzt wurde, die für den monastischen Kontext weniger brauchbar waren. Zwei frühe pastorale Kompendien haben Teile der Sammlung übernommen und mit Texten aus Homiliaren ergänzt. Es ist gut denkbar, dass diese beiden Kompendien für einen Priester als Basis von Predigten an bayerische *potentes* vermittelt wurden.

Der Inhalt der Sammlung orientierte sich entlang mehrerer Leitlinien: an Fragen der Friedenssicherung, der Gerechtigkeit und der Unbestechlichkeit der Richter und an Themen der „Barmherzigkeit“ und „Fürsorgepflicht“ der *potentes*.

Dieser Hinwendung zum sozialen Handeln wurde zunächst aber eine eingehende Selbstprüfung zugrunde gelegt. Viele Predigten der Salzburger Sammlung setzen sich daher eingehend mit der Beichte und der Buße auseinander. Sie lenkten die Aufmerksamkeit auf das schuldhafte Verhalten des Individuums und auf die Notwendigkeit zur Einsicht und zur tätigen Buße: zum Fasten, Almosengeben und zur Nächstenliebe. Im kleinen Rahmen waren das überschaubare Handlungen, in größeren Zusammenhängen hatten sie aber mehr Gewicht. In den Notzeiten von 805 und 806 ordnete der Kaiser z. B. ein allgemeines dreitägiges Fasten und Almosengeben an, um Gott zu besänftigen.³⁹ In Bayern ermahnte Arn in einer Synodalspredigt daher seine Hörer, diesen Anordnungen nachzukommen und er verschärfte sogar noch die Fastenaufgaben für die Laien.⁴⁰ Dabei schränkte er aber ein, dass dies nur erreicht werden könnte, wenn die Priester mit gutem Beispiel vorangingen und mit ihren Predigten Erfolg hätten.⁴¹ Die wiederholte Forderung zu diesen Bußaufgaben in den Predigten war sicher eine Voraussetzung dafür, dass in Notzeiten auf Erlass des Kaisers hin solche Bestimmungen auch verlässlich durchgeführt werden konnten. Der in der Sermones-Sammlung hervorgehobene Aspekt des Beichtens hatte dabei eine ähnliche über den persönlichen Bereich hinausgehende Funktion. Der Kaiser verlangte von

³⁹ Karoli ad Ghaerbaldum episcopum, ed. Boretius 245.

⁴⁰ Arn von Salzburg, Synodalsermo, ed. Pokorny 392f.

⁴¹ Arn von Salzburg, Synodalsermo, ed. Pokorny S. 391.

seinen Untertanen, vor allem von seinen geistlichen und weltlichen Amtsträgern, die Offenlegung individueller Verfehlungen. 811 forderte er z.B. nicht nur von den Bischöfen und Äbten, dass jeder die Frage, ob er wirklich Christ ist, für sich beantworten und seine *conversatio* bewusst vor den anderen offenlegen solle, sondern auch von den *comites*.⁴² In einem an Bischöfe und Äbte adressierten Kapitular aus demselben Jahr wird der Aspekt der Selbstbeschau nochmals aufgenommen und wieder auf die Laien ausgeweitet.⁴³

Diese Aufforderungen zur kritischen Beurteilung der eigenen Taten ähneln dem Gebot zur Selbstprüfung im Zusammenhang mit der Beichte. Mit der Aufwertung des Eides im Capitulare missorum von 802 wurde die individuelle Verpflichtung gegenüber dem Kaiser und gegenüber dem eigenen Seelenheil intensiviert und damit auch das Risiko erhöht, willentlich oder unwillentlich eidbrüchig zu werden.⁴⁴ Die Metapher der Medizin, die im Zusammenhang mit der *confessio* und der *paenitentia* oft verwendet wurde, findet sich jedenfalls auch im Kontext der Befolgung kaiserlicher bzw. königlicher Vorgaben. In seiner Admonitio ermahnte Arn z. B. sein Publikum, dass allen kaiserlichen *monita* und *statuta* Folge geleistet werden müsste, da sie *medicamenta nostrorum animarum* seien, mit deren Hilfe man ewige Freuden erlangen könne.⁴⁵

Jedem anderen inhaltlichen Schwerpunkt der Salzburger Predigten sollte daher eine eingehende Selbstprüfung vorausgehen. So auch den beiden Grundthemen: die Gerechtigkeit und die Friedenssicherung. *Pax et concordia* waren nicht nur ein bedeutsamer Leitgedanke im politischen Diskurs um 800, sondern auch ein wichtiges Thema in der Sermones-Sammlung. In der Überarbeitung einer Homilia des Beda Venerabilis wird die Versammlung der Jünger nach der Auferstehung Jesu hinter verschlossenen Türen zu einer Aufforderung umgedeutet, dass die Gläubigen *in una fide in una pace et concordia in unaque spe et caritate* untrennbar bleiben sollten. Der Sermo De pace et concordia, der die Sammlung beschließt, bietet viele Redewendungen zur Konsensbildung und wurde wahrscheinlich auch von den beiden *missi* in zumindest zwei Streitfällen als Vorlage für Mahnreden verwendet. Der Text diente auch als Vorlage für eine Bestimmung der Synode von Mainz im Jahr 813, bei der u. a. Arn von Salzburg den Vorsitz führte. Die Verwendung dieser Schlagworte in der Sermones-Sammlung und ihr Gebrauch im Rahmen von Versammlungen verdeutlicht, wie ein politischer Leitgedanke, der den offiziellen Diskurs am Beginn des 9. Jahrhunderts bestimmte, in lokale Gesellschaften getragen wurde.

Der Transfer solcher „Leitgedanken“ vom Hof in die Peripherie setzte allerdings die korrekten Abläufe jener sozialen Begegnungen voraus, in der sie zum Einsatz kommen sollten. Da die Präsenz der königlichen bzw. kaiserlichen Herrschaft vor allem bei lokalen Streitfällen sichtbar wurde, waren *missi* und Grafen angewiesen, auf die formale Richtigkeit der gerichtlichen Abläufe zu achten. Theodulf von Orléans

⁴² Capitula tractanda cum comitibus episcopis et abbatibus c. 9, ed. Boretius 161.

⁴³ Capitula de causis cum episcopis et abbatibus tractandis c. 5, ed. Boretius 161.

⁴⁴ Capitulare missorum generale a. 802, c. 4, ed. Boretius 92.

⁴⁵ Arn von Salzburg, Admonitio, ed. Schneider 488.

hatte nicht zuletzt mit seinem Fokus auf die *iudices* im Rahmen des Berichts seiner Visitationsreise als Königsbote die Rhetorik der Reform befeuert. Und Arn von Salzburg trug dazu bei, indem er auf die Kontrolle der weltlichen Amtsträger durch die Bischöfe pochte.

Ein wesentlicher Aspekt war die Eidleistung, die im Zuge des Inquisitionsverfahrens nun dazu diente, die Wahrheit in einem spezifischen Gerichtsfall ans Tageslicht zu befördern. Darüber hinaus berührte sie auch grundsätzlich die Frage nach der Loyalität zum König bzw. zum Kaiser. Viele Kapitularien, sowohl kaiserliche als auch bischöfliche, verurteilten den Meineid mit aller Schärfe. Theodulf von Orléans verlangte in seinem Ersten Kapitular, das wohl vor 813 entstanden ist, dass die Priester seiner Diözese dieses Thema in ihren Predigten unbedingt aufnehmen mussten.⁴⁶ Die Bedeutung des Eides und die negativen Auswirkungen des Meineids bzw. des Eidbruchs wurden aber sicher auch während Gerichtsverhandlungen hervorgehoben, vor allem dann, wenn neue Formen der Vereidigung etabliert wurden. Arn und Audulf waren die ersten *missi*, die anlässlich einer bayerischen Gerichtsverhandlung in Freising die Vereidigung der Zeugen nach jener Form durchführten, die Karl der Große in seinem programmatischen Kapitular im Jahr 802 erlassen hatte. Mehrere Texte der Salzburger Sermones-Sammlung verurteilen den Meineid in einer Weise, die ihre Verwendung als Vorlage für Mahnreden vor der Vereidigung nahelegt.

Gleichzeitig sollten die mit den Gerichtsangelegenheiten betrauten Amtsträger selbst auf die moralischen Leitlinien ihres Amtes eingeschworen werden. Die Bestechlichkeit der Richter, das hat Theodulf aufgezeigt, führte nicht nur zu lokalen Missständen, sondern stellte die staatliche Ordnung grundsätzlich in Frage. Denn es waren genau jene *missi* und *comites*, und in den unteren Rängen *iudices* und *ministri*, die nicht nur Recht sprechen, sondern auch die Verordnungen und Anweisungen vom Hof im regionalen bzw. lokalen Kontext durchsetzen sollten. Nur die „Unbestechlichkeit“ der Amtsträger gewährleistete die ordnungsgemäße Durchführung der höfischen Vorgaben. Das umso mehr, als im Zuge der Reformen von 802/3 außergerichtliche Konfliktlösungen potentiell als Unrecht galten, den Gerichten und ihren Angehörigen also noch mehr politische Verantwortung zukamen.

Mit der Einführung des ständigen Missaticums in Bayern stellte das Inquisitionsbeweisverfahren eine alternative Suche nach der Wahrheit dar, die deutlich Effekte auf die in den Verfahren Beteiligten hatte. Denn in diesen Fällen wählte der *missus* die Zeugen aus und nicht die Streitparteien. Die Zeugen wurden einzeln verhört und wahrscheinlich auch belehrt. Zusätzlich erscheinen im Zuge der Schöffenverfassung auch neue Richter in den bayerischen Quellen, wie Orendil oder Kysalhard, die von den *missi* ausgewählt wurden und für die ein neues Anforderungsprofil galt. In der Salzburger Sammlung wurden daher die Themen der Unbestechlichkeit der Richter und die Rechtschaffenheit der Zeugen in mehreren Texten direkt angesprochen. Darüber hinaus wurde das Thema aber auch über die Sünde der *cupiditas* abgehandelt. Dieses

46 Theodulf von Orléans, Erstes Kapitular c. 16, ed. Brommer 123.

Schlagwort findet sich in den Schlüsseltexten der Sammlung, wie in dem den Jahreskreis abschließenden *Sermo De laude caritatis*, der auf einem gleichnamigen Kapitel von Julianus Pomerius *De vita contemplativa* basiert. Deutlicher als in der Vorlage ist die Habgier in der Salzburger Version die stärkste Gegenkraft der *caritas*.⁴⁷ Die Habgier ist aber auch zentrales Thema in den *Passiones*, die den Rezipienten der Texte eindringlich ihre negativen Auswirkungen verdeutlichten. Ein Vergleich mit den römischen Amtsträgern, die im Zuge der Christenverfolgungen nach dem Vermögen der Märtyrer trachteten, sollte den bayerischen *potentes* als negatives Spiegelbild dienen, sich nicht am Besitz der Schwächeren zu vergreifen. Denn die Habgier der römischen Richter verführte sie zu Zorn und Wut, zwei Todsünden, und in weiterer Folge zur grausamen Misshandlung und Ermordung von Christen. Schon Paulinus von Aquileia hatte zu den negativen Auswirkungen der Habgier Mord und Totschlag gezählt.⁴⁸ Aus diesem Grund wird die grausame Misshandlung der Christen in den *Passiones* besonders detailliert geschildert. Die Grausamkeit dabei ist Sinnbild für all jene Verfehlungen, die ein unsittliches Leben ausmachten.

In einem größeren Kontext hatten *cupiditas* und *avaritia* auch schlechte Auswirkungen auf eine für alle Bevölkerungsteile ausreichende Verteilung ökonomischer Güter. Im Jahr 806 sah Karl der Große angesichts einer Hungersnot die Notwendigkeit, in einem Kapitular den *populus* auf die *cupiditas*, die *avaritia* und *concupiscentia* hinzuweisen, also auf jene Todsünden, die in zahllosen Predigten dieser Zeit verurteilt wurden und deren verheerende Auswirkungen nun zu beobachten waren. Diese Ermahnung des Kaisers, sich auf die rechten Werte zu besinnen, verdeutlicht, dass die eher abstrakten Themen der Predigten durchaus ihren Sitz im Leben hatten. Der Eigennutz der Reichen und der Mangel an Solidarität gegenüber ihren Mitmenschen zeitigten in diesen Krisenzeiten eben auch spürbar (ökonomische?) Effekte auf die Versorgung der Bevölkerung. Darüber hinaus wurde der Kaiser auch des mangelnden Bewusstseins der regionalen Eliten gewahr, in Notzeiten selbst aktiv zu werden und nicht auf Befehle von oben zu warten.⁴⁹ Daher sollte das Verständnis für die moralische Verantwortung für die Mitmenschen unter den *potentes* langfristig besser verankert werden. Dafür eigneten sich besonders Predigten. Denn sie verdamnten nicht nur regelmäßig den Geiz und die Habgier, sondern boten auch ein vielgestaltiges Modell von „Gabe und Gegengabe“ an, das den Individuen ein friedliches Zusammenleben ermöglichen sollte. An der Spitze der guten Taten stand die tätige Barmherzigkeit. Nur das Almosengeben (*elemosyna*) stellte schon in den Augen Theodulfs von Orléans ein geeignetes Mittel gegen das Laster der Habsucht (*avaritia*) dar, und die meisten Prediger folgten ihm darin.⁵⁰ Dabei war das Almosengeben ein weit gespannter Begriff, der die sonntäglichen Opfergaben am Altar für die Armen ebenso

⁴⁷ *Sermo* II, 46: *De laude caritatis*; vgl. Julianus Pomerius, *De vita contemplativa* 3, 12, ed. Migne 415–520, hier 493.

⁴⁸ Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis* c. 53, ed. Migne 260.

⁴⁹ Vgl. schon: *Capitulare missorum* in Theodonis villa c. 4, ed. Boretius 122.

⁵⁰ Vgl. *Libri Carolini* 2, 30, ed. Freeman 96.

umfasste wie die Schenkung von Land oder die Huld des Herrschers. In zahlreichen Predigten und Kapitularien wurde den *potentes* die Fürsorge für die Bedürftigen ans Herz gelegt und auf die himmlische Entlohnung für diese gute Tat verwiesen. Im Zug des großen programmatischen Kapitulars von 802 hat Karl der Große sogar seine persönliche Aussicht auf die Belohnung im ewigen Leben mit dem guten Willen aller seiner Bischöfe, Äbte und *comites* verbunden, die Armen, Witwen, Waisen und *peregrini* aufzunehmen und zu schützen.⁵¹ Damit wären die *potentes* dazu verpflichtet gewesen, ihre Barmherzigkeit und ihre Fürsorge für die Schwächeren unter Beweis zu stellen. Tatsächlich beeinträchtigte die Habgier der *potentes* oft genug auch staatliche Interessen.⁵² Ob aber die in den Kapitularien geforderten Maßnahmen tatsächlich wirtschaftliche Effekte bewirkten, ist nicht festzustellen.

Eine finanzielle oder statusbezogene Aufwertung der Bedürftigen stand ohnehin nicht zur Debatte. Die Aufmerksamkeit des Frankenherrschers galt den sozial schwächeren Freien, die er vor den Übergriffen der *potentiores* schützen wollte. Daher wurde vielmehr die Stabilisierung der sozialen Verhältnisse angestrebt, in denen auch Bedürftigere überleben konnten. Der Begriff *pauper* bezeichnete nicht unbedingt eine mittellose Person, sondern wurde kontextabhängig verwendet. Ausdrücklich wird in der von der Admonitio generalis inspirierten Predigtsammlung des Pseudo-Bonifatius die Wahrung der sozialen Hierarchien als unabdingbare Voraussetzung zur Erlösung des Einzelnen gefordert.⁵³ Auch Alkuin, die bedeutendste moralische Autorität am Hof Karls des Großen, beobachtete zwar um 800 die Auswirkung einer Hungerkatastrophe unter den Unfreien von Tours, die, wie er schreibt, so vor der Not flohen, wie die *pauperes* vor einem Steuereintreiber (*exactor*).⁵⁴ Er selbst litt aber offenbar unter keinem Mangel und kommentierte das Ereignis eher nüchtern, als Mitleid mit den Betroffenen zu zeigen. Diese distanzierte Haltung zum Unglück der Mittellosen zeigt sich auch in einem Zitat aus De virtutibus et vitiis. Die *pauperes*, die zu Unrecht unterdrückt werden, würden sehr schnell das irdische Unglück beenden, meint er dort. Ihre Unterdrücker aber würden den ewigen Flammen überantwortet werden.⁵⁵ Von diesem Geist wurde nicht nur Alkuins Traktat getragen, sondern auch die Salzburger Sermones-Sammlung, in der diese Passage Aufnahme fand.⁵⁶

Die *pauperes* als Empfänger der Almosen wurden in vielen Predigten nämlich hauptsächlich als Gegenbild zu den *potentes* aufgebaut, das grundsätzlich dazu genutzt wurde, diese zum tugendreichen Leben zu ermahnen und auf Verfehlungen

51 Capitulare missorum generale c. 14, ed. Boretius 94.

52 Vgl. z. B. Capitulare missorum in Theodonis villa c. 16, ed. Boretius 125.

53 Siehe auch Missi cuiusdam admonitio, ed. Boretius 239 f.

54 Alkuin, Carmen 8, ed. Dümmler 228, Z. 11 – 13.

55 Alkuin, De virtutibus et vitiis 21, ed. Migne col. 269: *Magis dolendi sunt qui opprimunt pauperes, quam qui patiuntur iniuriam. Illi enim qui opprimuntur, temporalem miseriam cito finiunt: illi uero qui opprimunt eos per iniustitiam, aeternis flammis deputantur.*

56 Mit Ausnahme von Jonas ist das keine Debatte in den Fürstenspiegel, und auch nicht für die Sermones, falls diese überhaupt auf Unfreie eingehen. Vgl. Stone, Morality and Masculinity 188.

aufmerksam zu machen. Dasselbe ist für die Kapitularien festzustellen, wo die „Armen“ oft erst dann als eine moralische Kategorie aktualisiert wurden, wenn die Eliten ermahnt und zum rechten Verhalten zurückgeführt werden sollten. Die Aufforderung zur „Fürsorge für die Armen“ diente damit auch zur Festigung jener Autorität, die sie (angeblich) übernommen hatte. Insofern drückte die Bezeichnung des fränkischen Kaisers als *pater pauperum* nicht nur seine moralische Superiorität aus, sondern auch seine herrschaftliche.

Die Rhetorik der Habgier und des Almosengebens, die in Predigten und Kapitularien gepflegt wurde, bestimmte auch die Fragen der Sicherung und Transfers von Besitz. Denn als Almosen konnten schließlich auch Übertragungen von Landbesitz an die Kirche verstanden werden. Es war nicht zuletzt der Streit um Land und Besitzrechte, der die kaiserlichen *missi* in Bayern in den ersten Jahren des 9. Jahrhunderts hauptsächlich beschäftigte. Die Zurücksetzung erbberechtigter Söhne hatte zu vermehrten Konflikten mit den begünstigten Kirchen geführt. Zusätzlich waren einige Adelsgruppen im Loyalitätskonflikt mit den Karolingern und wurden enteignet. Neue Amtsträger versuchten sich auf Kosten anderer in Bayern festzusetzen. Die Ansprüche der zurückgesetzten Erben wurden nun mit Hilfe der Predigten in den Kategorien der Habgier und des Almosengebens erfasst. Die mit großer Härte geführten Auseinandersetzungen gingen meist zuungunsten der tatsächlich benachteiligten Adelsöhne aus. Im günstigsten Fall strichen sie ihre Fahnen und erwiesen sich so als großzügige Stifter von Almosen. Im schlechtesten Fall wurden sie als habgierig bezeichnet und mussten erst recht von ihren Ansprüchen Abstand nehmen.

Für jene *potentes*, die aber die Armen mit Almosen unterstützen und so ihre Barmherzigkeit übten, gab es nicht nur himmlischen Lohn zu gewinnen, sondern auch symbolisches Kapital, im Idealfall sogar das Wohlwollen des Hofes. Das waren wichtige Voraussetzungen, um sich bei ökonomischen Verhandlungen größeren Umfangs durchsetzen zu können. Denn jene Amts- und Würdenträger, die im Kleinen ihre Barmherzigkeit unter Beweis gestellt hatten, konnten im Zusammenhang größerer Gütertransfers und der damit verbundenen Verhandlungen zumindest weniger leicht der Habgier bezichtigt werden als andere, die über einen schlechteren Ruf verfügten. Eine Reihe von Besitzübertragungen an Freising im Jahr 827 zeigt den Ablauf solcher Transfers und verdeutlicht die entscheidende Rolle der bischöflichen Predigt in diesem Zusammenhang.

An dieser Stelle zeigt sich aber ein anderer Aspekt: Die in den Predigten und Kapitularien angelegten moralischen Werte konnten erst recht zum Missbrauch führen. Karl der Große hatte 811 mit großer Sorge bemerkt, dass geistliche Herren „durch die Verheißung der Glückseligkeit im Himmelreich“ bzw. „durch Androhung der ewigen Hölle“ versuchten, jene zu übervorteilen, die sie eigentlich zur Tugend mahnen, ja denen sie selbst sogar als Vorbilder dienen sollten. Und selbst die moralische Evaluierung innerhalb der Eliten stand auf dem Spiel, wenn die Zuwendung zu den Armen nur noch als taktisches Element begriffen wurde, um am Hof symbolisches Kapital zu sammeln, wie es etwa Hitto von Freising tat. In beiden Fällen hatte sich die rhetorische und moralische Ausbildung der Kleriker ins Gegenteil verkehrt. Die Predigt

erwies sich eben als das zweischneidige Schwert, von dem Alkuin in seinen Schriften gesprochen hatte. Zudem wurden die moralischen Standards nun durchaus auch dazu gebraucht, sich gegenseitig öffentlich sündiges Verhalten vorzuwerfen. Falsche Beschuldigungen wegen unmoralischen Verhaltens von anderen zählten zu den unangenehmen aber nicht zu verhindernden Seiten eines herrschaftlich gestützten moralischen Diskurses.⁵⁷

Nur in Ausnahmefällen gingen schriftlich niedergelegte Predigten vom Beginn des 9. Jahrhunderts auf reale Ereignisse ein. Das sollte ihren Wert für die historische Analyse aber nicht schmälern. Im Idealfall verfestigte die Predigt moralische Grundwerte in allen Regionen und in allen Gesellschaftsschichten des Reiches. Sie griff speziell auf Amtsträger zu und bot Elemente zu ihrer Kontrolle oder zur Selbstevaluation. Sie stabilisierte soziale Verhältnisse und regulierte juristische Abläufe. Sie vermittelte Modelle des Gebens und der Friedenssicherung. Kurz: Sie war ein ideales Medium, das die Politik des Herrschers entscheidend vorantreiben und dem sozialen Zusammenhalt seines Reiches dienen konnte.

Aber die Realität zeigte, dass das soziale Leben nicht entlang dieser moralischen Linien verlief. In der Regel verhielt sich wohl kaum jemand nach den in diesen Texten skizzierten Grundsätzen. Neben jenen Grafen wie Orendil, die sich der Rhetorik der Reform verpflichtet fühlten, gab es andere, wie den jüngeren Coteram, der auch unter der Aufsicht Arns und Audulfs rücksichtslos seine Interessen durchzusetzen trachtete.

Und selbst die Kommunikationskanäle, die überhaupt erst die Vermittlung dieser Inhalte gewährleisten sollten, konnten meist nicht so frei gehalten werden, wie erhofft. In dem von *missi* für *comites* im Jahr 806 formulierten Kapitular zeigt sich deutlich das Grundproblem der Kontrolle von lokalen Gesellschaften: Die Menschen wollten ihre Angelegenheiten unter sich ausmachen, und wie im konkreten Fall nicht vor das Gericht eines *missus* bringen.⁵⁸ Nur unter höchstem Druck verliefen soziale Begegnungen nach den moralischen Standards, die in den Predigten und Mahnreden definiert wurden. So etwa als Arn von Salzburg noch als *missus* in Bayern tätig war und nachweislich gerichtliche Entscheidungen erzwingen konnte.

Trotzdem hatten diese Texte einen unschätzbaren Wert. Sie stellten ein vom Hof propagiertes oder zumindest von dort inspiriertes diskursives Repertoire moralischer Leitlinien zur Verfügung, das in der Umgebung, in die es getragen wurde, zumindest

57 Eric J. Goldberg, *Dominus Hludowicus Serenissimus Imperator sedens pro tribunali*: Conflict, Justice, and Ideology at the Court of Louis the German, in: Streit am Hof im frühen Mittelalter, ed. Matthias Becher/Alheydis Plassmann (Göttingen 2011) 175–202, hier 183, über Ludwig den Deutschen, der das Vermögen eines angeblichen untreuen Alemannengrafen einzieht und es später wieder zurückgibt, nachdem er bemerkt, dass er bösen Gerüchten Glauben geschenkt hat.

58 Capitula a missis dominicis ad comites directa c. 5, ed. Boretius 185: *Deinde observate etiam valde, ne aut vos ipsi aut aliquis, quantum vos praevidere potestis, in vestro ministerio in hoc malo ingenio deprehensus fiat, ut dicatis: 'tacete, donec illi missi transeant, et postea faciamus nobis invicem iustitias!' et per illam occasionem ipsae iustitiae aut remaneant aut certe tarde fiant; sed magis certate, ut ante factae fiant quam nos veniamus ad vos.*

jene Themen anzeigte, die dem politischen Willen des Herrschers entsprachen. Wo der *missus* keinen Zugriff hatte, konnte die Predigt vielleicht noch etwas erreichen. Diese Texte bestimmten die Art und Weise, wie über Gesellschaft bzw. über gesellschaftliche Begegnungen gesprochen werden sollte. Das konnte im Alltag durchaus ignoriert werden. Aber in spezifischen Situationen kamen Elemente dieses Repertoires unvermutet zum Tragen. In einer Welt, in der grundsätzlich jeder nahm, was er bekommen konnte, wurde dem im Fallen begriffenen Matfrid von Orléans plötzlich Korruption zum Vorwurf gemacht, ohne dass er sich dieser Sünde tatsächlich schuldig gemacht hatte.⁵⁹ Das war besonders bitter, denn von Jonas hatte er das dreibändige Werk *De institutione laicali* erhalten, das die moralischen Standards dieser Zeit nicht nur wiedergab, sondern auch wesentlich mitbestimmte.⁶⁰ Sein Beispiel zeigt, dass ein jeder *potens* die Moral der Predigten eben doch zu fürchten hatte. Es gab sicher wirkungslosere Herrschaftsinstrumente. Letztlich sorgte sich ein Christ doch darum, seine Seele zu retten und auch für Karl den Großen lag der Wert der Predigt darin, die Rettung seiner eigenen Seele und jene seiner Untertanen sicherzustellen, für die er verantwortlich war. Das legitimierte ihn zugleich, über die Moralisierung seiner Politik auf lokale Gesellschaften zuzugreifen und den Zusammenhalt seines Reiches zu festigen. In seiner Gegenwart erwies er sich damit als umsichtiger, erfolgreicher Herrscher, für seine Zukunft aber als ein *praedicator*, der dem *populus Christi* den Weg in das himmlische Königreich wies.

⁵⁹ Le Jan, *Justice royale* 59.

⁶⁰ Teile des Textes wurden sogar in die Konzilsakten von 829 übernommen. Vgl. auch die Aufforderung Agobards, Matfrid möge sein Verhalten und das seiner Untergebenen bessern, damit sie die besten *ministri* Gottes und *adiutores* des Kaisers seien. Damit war auch gemeint, dass er Betrug auslöschen sollte. Vgl. Agobard von Lyon, *Epistola* 10, ed. Dümmler 202 f.

Anhänge

Anhang 1: Inhalt der Salzburger Sermones-Sammlung

Die folgende Liste gibt den Inhalt der Salzburger Sermones-Sammlung aus den Handschriften des 9. Jahrhunderts wieder. Die angegebenen Textüberschriften orientieren sich an der Hauptüberlieferung W (bzw. an deren Inhaltsverzeichnis). Danach folgen Angaben über jene in die fünf Überlieferungsträger integrierten Texte, und zwar in der jeweiligen Reihenfolge. Da bei den Fragmenten L und D meist keine Überschriften der überlieferten Texte vorhanden sind, wird nur ihre Aufnahme ohne Nummer vermerkt. Zusätzlich werden Angaben zu den Quellen des jeweiligen Textes und dann zu vorhandenen Editionen geboten. Für einige Passiones erfolgt dies hauptsächlich über die BHL-Nummern.

Siglen

- W Würzburg, Universitätsbibliothek, M. p. th. q. 15.
- R München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14418.
- Pr Prag, Knihovna pražské kapituly, A 156.
- L Lambach, Stiftsbibliothek, Ccl 480a, Vorsatzblätter, und Fragment 8, I–VII; New Haven, Yale University, Beinecke Library, Ms. 482.4; Wien, ÖNB, Ser. nov. 3620, fol. I*.
- D Dublin, Trinity College, MS 11281.
- M Udine, Biblioteca arcivescovile, Ms 4.
- F München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6310.

Inhaltsverzeichnis der Salzburger Sermones-Sammlung

1 Sermo sancti Leonis papae de natale domini, W (1), M (28)

Quellen: Eusebius Gallicanus, Homilia 18, 5 (ed. François Glorie, CCSL 101, Turnhout 1971) 217 f. Vgl.

Leo, Tractatus 24, 1 (ed. Antoine Chavassee, CCSL 138, Turnhout 1973) 109 f., Leo, Tractatus 52, 1 (ed. Antoine Chavassee, CCSL 138 A, Turnhout 1973) 307 f.

Ed.: McCune, An Edition 1f.

2 Item unde supra. Omilia sancti Hieronymi, W (2)

Quellen: Pseudo-Hieronymus, Epistola 25, 1 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 30, Paris 1848) 220;

Augustinus, Sermo 194, 2 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 38, Paris 1841) 1015.

Ed.: Folliet, Deux nouveaux témoins 181f.

3 Omelia sancti Augustini de sancto Stephano, München, BSB, Clm 14445 (2)

Quellen: Caesarius, Sermo 220 (ed. Germain Morin, CCSL 104, Turnhout 1953) 871–873.

Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 191 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 448 f.

4 Omelia sancti Augustini de sancto evangelista Iohanne, München, BSB, Clm 14445 (3)

Quellen: Chromatius, Sermo 21, 1; 22, 3; 21, 4; 22, 5 (ed. Joseph Lemarié, SC 164, Paris 1971) 40–42; 54; 46; 56.

Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 192 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 449 f.

5 Sanctorum innocentum. Sermo sancti Augustini, F (1)

Quellen: Eusebius, Historia Ecclesiastica I, 6,1–2; I, 8, 1–2; I, 8, 3, 7, 9, 11 (ed. Eduard Schwarz/Theodor Mommsen, Eusebius Werke 2: Die Kirchengeschichte. Erster Teil: Die Bücher I bis V, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig 1903) 49; 63 und 65; 65, 67, 69.

Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 193 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 450 f. Joseph Lemarié, Nouvelle édition du sermon pour les Saints Innocents: cum uniuersus mundus; suivi de Le Sermon Mai 193 et l'origine de la fête des Saints Innocents en Occident, in: Analecta Bollandiana 99 (1981) 137–150, hier 141 f.

6 [Titel nicht überliefert], W (6), Pr (6)

Quellen: Passio sancti Silvestri (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 2, ND Hildesheim/New York 1978) 508–531.

Ed.: (teilw.) Folliet, Deux nouveaux témoins 183. Eine Edition dieses Textes ist in Vorbereitung.

7 Omelia sancti Aug. de circumcissione, W (7), Pr (7), F (2)

Quellen: Alanus, Homilia I, 31 = Pseudo-Augustinus, Sermo 112, 2 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 236; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1214.

Ed.: Pseudo-Caesarius, Sermo 191 (ed. Germain Morin, CCSL 104, Turnhout 1953) 778 f.; (ed. Adalbert Hamman, PLS 4, Paris 1971) 456 f.

8 Omelia sancti Aug. infra nativitatem domini cotidiana, W (8), Pr (8), F(7)

Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 189 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 446 f.; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1283.

9 Item alia cotidiana omelia sancti Basilii, W (9), Pr (9), M (1), F (6)

Quellen: Pseudo-Basilius, Admonitio ad filium spiritualem 3–4 (ed. Paul Lehmann, Die Admonitio S. Basilii ad Filium Spiritualem, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1955) 34–37.

Ed.: McCune, An Edition, Anhang 3 f.

10 Omelia sancti Aug. de epiphania, W (10), Pr (10), M (29), F (3)

Quellen: Leo, Sermo 31, 1–2 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138, Turnhout 1973) 161–163; Leo, Sermo 32, 4 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138, Turnhout 1973) 168 f.

Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 140 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 329–340; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1234 f.

11 Omelia sancti Aug. cotidiana, W (11), Pr (11), F (5)

Quellen: Pseudo-Augustinus, Sermo 190 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 447 f.; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1284 f.

12 De concupiscentia fugienda. Omelia sancti Augustini, W (12), Pr (12), M (2), F (45)

Quellen: Pseudo-Beda, Homilia 84 (ed. Johannes Gymnicus, Homiliae in D. Pauli epistolas et alias ueteris et noui testamenti lectiones tam de tempore quam de Sanctis, Köln 1535) 198–201.

Ed.: McCune, Four Pseudo-Augustinian Sermons 423 f.

13 Item alia unde supra sermo sancti Aug., W (13), Pr (13)

Ed.: McCune, Four Pseudo-Augustinian Sermons 425 f.

14 Item sancti Aug. ut supra, W (14), Pr (14), F (46)

Ed. McCune, Four Pseudo-Augustinian Sermons 427 f.

15 Item sancti Aug. ut supra, W (15), Pr (15)

Ed. McCune, Four Pseudo-Augustinian Sermons 429 f.

16 Doctrina optima sancti Basilii generalis, W (16), Pr (16), M (3), F (47)

Quellen: St. Basilius, Doctrina (ed. André Wilmart, Le discours de Saint Basile sur l'ascèse en latin, Revue Bénédictine 27, 1910) 226–233, hier 228–231.

17 De passione sancti Sebastiani, W (17), Pr (17)

Quellen: Acta s. Sebastiani (ed. Jean Bolland/Godefroid Henschen, AA SS 20 Ianuarii 2, Antwerpen 1643) 265–278. BHL 7543.

Ed.: Passio Sebastiani (ed. Cécile Lanéry, La tradition manuscrite de la Passio Sebastiani, Arnobe le Jeune, BHL 7543, in: Revue d'Histoire des Textes 7, 2012) 37–116, hier 90–93.

18 De passione s. Agnetis, W (18), Pr (18)

Quellen: Passio sanctae Agnetis (ed. Jacques-Paul Mignet, PL 17, Paris 1845) 735–742 BHL 156.

Lit.: Cécile Lanéry, La légende de sainte Agnès: quelques réflexions sur la genèse d'un dossier hagiographique (IVe-VIe s.), in: Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge 126 (2014): <http://mefrm.revues.org/1702>

19 Sancti Ambrosii. De purificatione sanctae Mariae, W (19), Pr (19), M (30), F (4)

Quellen: Ambrosius Autpertus, Sermo in purificatione sanctae Mariae cc.1, 2, 3, 4, 7 (ed. Robert Weber, CC CM 27B, Turnhout 1979) 986 f., 991.

Ed.: McCune, An Edition 13 f.

20 De passione sanctae Agathae, W (29), Pr (20), M (34), D

Quellen: Passio sancte Agathe virginis et martyris (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 2, ND Hildesheim/New York 1978) 37–40; Vgl. Passio sanctae Agathae (ed. Jean Bolland, AA SS 5. Feb. 2) 615–618. BHL 134.

21 De peccato primi hominis. Sermo sancti Augustini, W (21), Pr (21), M (35), D

Quellen: Caesarius, Sermo 168, 6 (ed. Germain Morin, CCSL 104, Turnhout 1953) 690.

Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 186 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 443 f.; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1278 f.

22 De hoc quod dicitur: Fecit deus Adae et mulieri eius tunicas pellicias. Sermo sancti Augustini, W (22), Pr (22)

Quellen: Chromatius, Sermo 38 (ed. Joseph Lemarié, SC 164, Paris 1971) 210–212.

Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 187 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 444; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1279 f.

23 De Cain et Abel, W (23), Pr (23), F (8)

Quellen: Chromatius, Sermo 23 (ed. Joseph Lemarié, SC 164, Paris 1971) 60–66.

24 De adventu quadragesimae et observatione ieiunii, W (24), Pr (24), F (9)

Ed.: McCune, An Edition 15 f.

25 Item alia unde supra, W (25), Pr (25)

Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 141 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 330 f.; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1235 f.

26 Unde primum ortum est ieiunium. XL. Dierum. Leonis Papae, W (26), Pr (26), F (10)

Quellen: Leo, Sermo 90, 2 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138 A, Turnhout 1973) 558. Vgl. Alanus, Homilia I, 51 = Pseudo-Augustinus, Sermo 144 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 39, Paris 1865) 2026 f.

Ed.: McCune, An Edition 17 f.

27 De ieiunio vel exortatione elymosinarum. Leon., W (27), Pr (27), M (31), F (11)

Quellen: Leo, Sermo 40, 4 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138 A, Turnhout 1973) 227–229; Fulgentius, Epistola 4, 5 (ed. Johannes Fraipont, CCSL 91, Turnhout 1968) 230 f.

Ed.: McCune, An Edition 19 f.

28 Item unde supra. Leon, W (28), Pr (28), M (32), F (12)

Quellen: Augustinus, Sermo 205 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 38, Paris 1865) 1039 f.

29 Ubi supra. Albini, W (29), Pr (29), F (20)

Quellen: Alkuin, De virtutibus et vitiis 16 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 101, Paris 1863) 624 f.

30 Item Aug., W (30), Pr (30), M (4)

Quellen: Alanus, Homilia I, 52 = Caesarius, Sermo 199 (ed. Germain Morin, CCSL 104, Turnhout 1953) 803–807.

31 De elymosinis. Albini, W (31), Pr (30), M (4)

Quellen: Alkuin, De virtutibus et vitiis 17 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 101, Paris 1863) 625 f.

32 Quid sit elymosina. Fulgentii, W (32), Pr (32)

Quellen: Fulgentius, Sermo 7, 1–2 (ed. Johannes Fraipont, CCSL 91 A, Turnhout 1968) 931 f.

33 De virtute elymosinae. Augustini, W (33), Pr (33)

Quellen: Leo, Sermo 10, 2 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138 A, Turnhout 1973) 41–43; Maximus von Turin, Sermo 22, 1 (ed. Almut Mutzenbecher, CCSL 23, Turnhout 1962) 83.

34 De ieiunio et oratione atque elymosina. Sermo Fulgentii, W (34), Pr (34)

Quellen: Augustinus, Sermo 210, 1, 9, 11–12 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 38, Paris 1865) 1047–1054.

35 Item de ieiunio et oratione et elemosina. Sermo Faustini, W (35), Pr (35)

Quellen: Alanus, Homilia I, 70 = Caesarius, Sermo 198 (ed. Germain Morin, CCSL 104, Turnhout 1953) 799–802.

36 Item de ieiunio et oratione et elymos. Omilia sancti Aug., W (36), P (36)

Quellen: Augustinus, Sermo 207 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 38, Paris 1865) 1042 f.

37 Item unde supra. Leonis, W (37), Pr (37)

Quellen: Leo, Sermo 15 (ed. Antoine Chavassee, CCSL 138, Turnhout 1973) 58–60; Leo, Sermo 9, 3 (ed. Antoine Chavassee, CCSL 138, Turnhout 1973) 36.

38 Sermo beati Fulgentii. Qualiter orandum sit, W (38), Pr (38)

Quellen: Fulgentius, Sermo 7, 3–5 (ed. Johannes Fraipont, CCSL 91 A, Turnhout 1968) 932–934.

39 De oratione. Ysidori, W (39), Pr (39)

Quellen: Isidor von Sevilla, Sententiae III, 7, 12–14, 2–6, 15–17 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 220–224.

40 De compunctione. Ysidori, W (40), Pr (40), M (14)

Quellen: Alkuin, De virtutibus et vitiis 11 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 101, Paris 1863) 620f.

41 De penitentia et confessione. Victoris, W (41), Pr (41)

Quellen: Victor Cartennae, De poenitentia liber unus 1 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 17, Paris 1845) 971f.

Ed.: McCune, An Edition 21f.

42 Item unde supra. Victoris, W (42), Pr (42)

Quellen: Victor Cartennae, De poenitentia liber unus 1–2 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 17, Paris 1845) 972f.

Ed.: McCune, An Edition 23f.

43 Item alia unde supra. Sermo Victoris, W (43), Pr (43)

Quellen: Victor Cartennae, De poenitentia liber unus 17–18 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 17, Paris 1845) 991f.

Ed.: McCune, An Edition 25f.

44 Item unde supra, W (44), Pr (44)

Quellen: Victor Cartennae, De poenitentia liber unus 6, 27 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 17, Paris 1845) 979–1000.

Ed.: McCune, An Edition 27f.

45 Item unde supra, W (45), Pr (45)

Quellen: Victor Cartennae, De poenitentia liber unus 28–30, 32–33 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 17, Paris 1845) 1001–1004.

Ed.: McCune, An Edition 29f.

46 Item ut supra. Ysidori, W (46), Pr (46)

Quellen: Isidor von Sevilla, Sententiae II, 13, 1–13 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 120–122.

Ed.: McCune, An Edition 31f.

47 Item ut supra. Albini, W (47), Pr (47)

Quellen: Alkuin, Epistola 131 (ed. Ernst Dümmler, MGH Epistolae 4, Berlin 1895) 194f.

Ed.: McCune, An Edition 33f.

48 Item unde supra, W (48), Pr (48)

Quellen: Alkuin, Epistola 131 (ed. Ernst Dümmler, MGH Epistolae 4, Berlin 1895) 195f.

Ed.: McCune, An Edition 35f.

49 Item ut supra. Albini, W (49), Pr (49)

Quellen: Alkuin, Epistola 131 (ed. Ernst Dümmler, MGH Epistolae 4, Berlin 1895) 196 f.

Ed.: McCune, An Edition 37f.

50 De confessione. Albini, W (50), Pr (50), F (48)

Quellen: Alkuin, De virtutibus et vitiis 12 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 101, Paris 1863) 621f.

Ed.: McCune, An Edition 39f.

51 De penitentia. Albini, W (51), Pr (51), F (49)

Quellen: Alkuin, De virtutibus et vitiis 13 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 101, Paris 1863) 622f.

Ed.: McCune, An Edition 41f.

52 Qualiter nos Deus ad penitentiam vocat. Albini, W (52), Pr (52)

Quellen: Alkuin, Epistola 131 (ed. Ernst Dümmler, MGH Epistolae 4, Berlin 1895) 197 f.

Ed.: McCune, An Edition 43f.

53 De non tardando converti ad Deum. Albini, W (53), Pr (53), F (50)

Quellen: Alkuin, De virtutibus et vitiis 14 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 101, Paris 1863) 623f.

54 Item alia. Aug. W (54), Pr (54), M (13)

Quellen: Caesarius, Sermo 18, 1–2 (ed. Germain Morin, CCSL 103, Turnhout 1953) 82–84.

55 De disparatione peccati. Aug. W (55), Pr (55), M (12)

Quellen: Caesarius, Sermo 18, 3–4 (ed. Germain Morin, CCSL 103, Turnhout 1953) 84 f.

56 Item de disperatione peccantium, W (56), Pr (56)

Quellen: Isidor von Sevilla, Sententiae II, 14, 1–8; 15, 8 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 124–126; 128.

57 De peccati recordatione vel consuetudine. Ysidori, W (57), Pr (57), M (11)

Quellen: Isidor von Sevilla, Sententiae II, 24, 1; 23, 1–7, 9–10; 8, 2–3 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 141; 138–140; 109.

58 Quam malus sit vitae istius amor. Sermo sancti Sebastiani, W (58), Pr (58)

Quellen: Acta s. Sebastiani § 10–12 (ed. Jean Bolland/Godefroid Henschen, AA SS, Ianuarii 2, Antwerpen 1643) 265–278, hier 266 f. BHL 7543.

Ed: Saliou, Du légendier 294.

59 Item unde supra. Sebastiani, W (59), Pr (59)

Quellen: Acta s. Sebastiani § 10–13 (ed. Jean Bolland/Godefroid Henschen, AA SS, Ianuarii 2, Antwerpen 1643) 265–278, hier 266 f. BHL 7543.

Ed.: Saliou, Du légendier 296.

60 Non gaudendum de prosperitate huius saeculi. Iul. Pomerii, W (60), Pr (60)

Quellen: Julianus Pomerius, De vita contemplativa 2, 13 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 59, Paris 1847) 456 f.

61 De passione Domini. Sermo Leonis papae, W (61), Pr (61), F (13)

Quellen: Leo, Sermo 52, 1 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138 A, Turnhout 1973) 307.

Ed.: Pseudo-Leo, Sermo 5 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 54 Paris 1846) 491f.; Sermo 2 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 56, Paris 1862) 1133.

62 Item de passione. Leo, W (62), Pr (62)

Quellen: Leo, Sermo 52, 1–2 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138 A, Turnhout 1973) 308.

Ed.: McCune, An Edition 45f.

63 Item alia. Leonis, W (63), Pr (63)

Quellen: Leo, Sermo 56, 6 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138 A, Turnhout 1973) 328f.

Ed.: Pseudo-Leo, Sermo 6 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 54, Paris 1846) 492f.

64 Item ubi supra. Augustini, W (64), Pr (64), F (14)

Quellen: Leo, Sermo 54, 1 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138 A, Turnhout 1973) 317.

Ed. Pseudo-Augustinus, Sermo 144 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 334; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1240.

65 De caena Domini. Sermo Augustini, W (65), Pr (65), F (15)

Quellen: Chromatius, Sermo 15, 1, 4–6 (ed. Joseph Lemarié, SC 154, Paris 1969) 246, 248, 254, 256.

Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 142 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 331f.; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1236f.

66 De mysteriis cenae Domini, W (66)

Quellen: Alanus, Homilia II, 90 = lat. Version von Johannes Chrysostomos, Homilia 1 (ed.

Jacques-Paul Migne, PG 49, Paris 1862) 373–382.

Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 143 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 332–334; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1238f.

67 De parasceven. Sermo Augustini, W (67), Pr (66), F (16)

Quellen: Augustinus, Sermo 218, 1 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 38, Paris 1865) 1084.

Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 145 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 334f.; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1241f.

68 De sabbato. Augustini, W (68), Pr (67), F (17)

Quellen: Eusebius Gallicanus, Sermo 8 (ed. François Glorie, CCSL 101B, Turnhout 1971) 881–886.

Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 146 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 335f.; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1242f.

69 De die sancto paschae. Augustini, W (69), Pr (68), F (18)

Quellen: Alanus, Homilia II, 7 = Caesarius, Sermo 204, 1–2 (ed. Germain Morin, CCSL 104, Turnhout 1953) 819–822.

Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 115 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 242f.; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1220f.

70 Qualiter Christus inferos visitavit, W (70), Pr (69)

Quellen: Alanus, Homilia II, 2 = Pseudo-Augustinus, Sermo 160 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 39, Paris 1865) 2059–2061.

71 De pascha. Sermo Augustini, W (71), Pr (70), F (19)

Quellen: Alanus, Homilia II, 3 = Pseudo-Augustinus, Sermo 21. (ed. D.A. B. Caillau/D. B. Saint-Yves, Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi operum supplementum 1, Paris 1836) 39 f.
Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 155 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 348 f.; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1253 f.

72 Item unde supra. Augustini, W (72), Pr (71)

Ed.: McCune, An Edition, 47 f.

73 De resurrection Domini vel de eo quod Christus sit heri et hodie. Augustini, W (73), Pr (72)

Quellen: Alanus, Homilia II, 8 = Pseudo-Maximus, Sermo 36 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 57, Paris 1862) 605–610.

74 Item de pascha vel qualiter diabolus regnat per peccatum in mundo, W (74), Pr (73)

Quellen: Eusebius Gallicanus, Homilia 14, 1–3 (ed. François Glorie, CCSL 101, Turnhout 1971) 165–168; Leo, Sermo 55, 5 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138 A, Turnhout 1973) 326 f.

75 Item de pascha. Leonis, W (75), Pr (74)

Quellen: Eusebius Gallicanus, Homilia 22, 1–3 (ed. François Glorie, CCSL 101, Turnhout 1971) 257–259; Leo, Sermo 59, 8 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138, Turnhout 1973) 359–362.

76 De clausu paschae, W (76), Pr (75), F (21)

Quellen: Alanus, Homilia II, 14 = Pseudo-Augustinus, Sermo 172 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 39, Paris 1865) 2075 f.

77 De resurrection communi. Aug., W (77), Pr (76), M (20)

Ed.: Joseph Lemarié, Nouveaux fragments de sermons attribuables à un Pseudo-Fulgence, in: Revue Bénédictine 104 (1994) 191–203, hier 200–202.

78 Item alia unde supra, W (78), Pr (77)

Ed.: McCune, An Edition 49 f.

79 Item unde supra. Augustini, W (79), Pr (78)

Ed.: Joseph Lemarié, L'homélaire carolingien de Mondsee, témoin de sermons d'un Pseudo-Fulgence, in: Philologia sacra: Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag 2, ed. Roger Gryson (Freiburg 1993) 568–582, hier 575 f. McCune, An Edition 51 (berücksichtigt München, BSB, Clm 14470, fol. 109v-110v).

80 Item de resurrection. Sermo sancti Gregorii, W (80), Pr (79)

Quellen: Gregor der Große, Homilia in Hiezechihelam prophetam, II, 8, 6–7 (ed. Marcus Adriaen, CCSL 142, Turnhout 1971) 339; Leo, Sermo 69, 4–5 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138, Turnhout 1973) 423 f.
Ed.: McCune, An Edition 52–54.

81 Item alia ut supra. Aug., W (81)

Quellen: Gregor der Große, Homilia in Hiezechihelam prophetam II, 8, 8.7–8 (ed. Marcus Adriaen, CCSL 142, Turnhout 1971) 341; Leo, Sermo 71 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138 A, Turnhout 1973) 439 f.

Ed.: André Wilmart, Un sermon sur la résurrection corporelle emprunté à s. Grégoire passé sous le nom de s. Augustin, in: *Revue Bénédictine* 47 (1935) 3–7, hier 5–7; (ed. Adalbert Hamman, PLS 4, Paris 1967) 1585f.

82 Quid sit captivitas mentis. Aug., W (82), M (45)

Quellen: Eusebius 'Gallicanus', Homilia 19, 3–4 (ed. François Glorie, CCSL 101, Turnhout 1971) 224–226.

83 De letania maiora. Aug., W (83), F (22)

Quellen: Alanus, Homilia II, 18 = Caesarius, Sermo 208 (ed. Germain Morin, CCSL 104, Turnhout 1953) 832–834.

84 Item unde supra, W (84), F (23)

Quellen: Caesarius, Sermo 207, 1–2 (ed. Germain Morin, CCSL 104, Turnhout 1953) 828f.

85 Item alia. Aug., W (85), F (24)

Quellen: Fulgentius, De remissione peccatorum, II, 20 und 22 (ed. Johannes Fraipont, CCSL 91 A, Turnhout 1968) 704, 706f.

Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 156 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 349f.; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1254f.

II, 1 De ascensa Domini. Augustini W (1), R (1), F (25), L

Quellen: Alanus, Homilia II, 24, 23, 22 = Pseudo-Leo, De ascensione (ed. Adalbert Hamman, PLS 3, Paris 1963) 339f.; Eusebius Gallicanus, Sermo 27 (ed. François Glorie, CCSL 101, Turnhout 1971) 328; Caesarius, Sermo 210, 1–3 (ed. Germain Morin, CCSL 104, Turnhout 1953) 837f.; Eusebius Gallicanus, Sermo 27 (ed. François Glorie, CCSL 101, Turnhout 1971) 329.

Ed.: Pseudo-Augustinus, Sermo 157 (ed. Angelo Mai, NPB 1, Rom 1852) 350f.; (ed. Adalbert Hamman, PLS 2, Paris 1958) 1255–1257.

II, 2 Quod vicibus post resurrectionem discipulis suis Dominus apparvit, W (2), R (2), L

Quellen: Beda, Homilia II, 8 (ed. David Hurst/Johannes Fraipont, CCSL 122, Turnhout 1955) 236–238.

II, 3 De vigilia pentecosten. Leonis, W (3), R (3), F (26)

Quellen: Alanus, Homilia II, 30, 31 = Maximus von Turin, Sermo 40, 1–2; 44, 4 (ed. Almut Mutzenbecher, CCSL 23, Turnhout 1962) 160; 180; Pseudo-Augustinus, Sermo 185, 3 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 39, Paris 1865) 2094.

II, 4 De pentecosten. Leonis, W (4), R (4), F (27)

Quellen: Alanus, Homilia II, 29 = Pseudo-Augustinus, Sermo 182, 1–2 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 39, Paris 1865) 2087f.

II, 5 De passione ss. Tiburtii, Valeriani et Maximi. XVIII. Kal. Maias, W (5), R (5), L

Quellen: Passio sanctae Caeciliae virginis et martyris (ed. Hippolyte Delehaye, Étude sur le Légendier romain. Les saints de novembre et de décembre, Subsidia hagiographica 23, Brüssel 1936) 194–220. BHL 1495.

II, 6 De passione sancti Georgii, W (6), R (6), L

Quellen: BHL 3368.

Ed.: Michael Huber, Zur Georgslegende, in: Festschrift zum 12. Deutschen Neuphilologentag 1906 (Erlangen 1906) 60f.; McCune, An Edition 55f.

II, 7 De passione sancti Philippi apostoli, W (7), R (7), L

Quellen: Passio beati Philippi apostoli (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 2, ND Hildesheim/New York 1978) 385. BHL 6814.

II, 8 V. Non. Maias. Inventio sanctae crucis, W (II, 8), R (8), L

Quellen: Sanctae crucis inventio (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 1, ND Hildesheim/New York 1978) 376–379; (ed. Jean Bolland/Godefroid Henschen, AA SS 3. Mai, Antwerpen 1680) 445–448. BHL 4169.

II, 9 De passione sancti Floriani. IIII. Non. Maias, W (9), R (9), L

Ed.: De passione sancti Floriani (ed. Willibrord Neumüller, Der heilige Florian und seine Passio, in: Sankt Florian. Erbe und Vermächtnis. Festschrift zur 900-Jahr-Feier von St. Florian, Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 10, Linz 1971) 1–35, hier 25–28. BHL 3054.

II, 10 De passione sanctorum Nazarii Gervasi Protasii et Celsi, W (10), R (10)

Quellen: Passio sanctorum martyrum Nazarii Celsi Gervasii et Protasii qui passi sunt sub Nerone Mediolanensi urbe (ed. Cécile Lanéry, Le dossier des saints Nazaire, Celse, Gervais et Protas. Édition de la passion BHL 6043 [= 3516]) in: Analecta Bollandiana 128, 2010, 241–280, hier 269–280. BHL 6043 und 6042.

II, 11 De passione sancti Iacobi apostoli fratris Domini, W (11), R (11)

Quellen: (ed. Johannes Albert Fabricius, Codex apocryphus novi testamenti 2, ²1743) 591–608. Vgl. BHL 4089. Vgl. Dublin, Trinity College, Cod. Lat. 737, fol. 52v-58r.

II, 12 Sancti Maximi. De natale sancti Iohannis Baptistae, W (12), R (12), F (28)

Ed.: Pseudo-Maximus, Sermo 59 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 57, Paris 1862) 649–652.

II, 13 Item alia de nativitate et precursione sancti Iohannis Baptistae, W (13), R (13)

Ed.: Pseudo-Maximus, Sermo 60 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 57, Paris 1862) 651–654.

II, 14 De passione sanctorum Iohannis et Pauli, W (14), R (14)

Quellen: Passio sancti Iohannis et Pauli (ed. Daniel Papebroch, AASS Iun. 5, Antwerpen 1709) 159–162. BHL 3239.

II, 15 De passione apostolorum Petri et Pauli, W (15), R (15)

Quellen: Passio apostolorum Petri et Pauli (Pseudo-Marcellus) (BHL 6657)(ed. Richard Albert Lipsius, Acta apostolorum apocrypha 1, Leipzig 1891) 119–177. BHL 6662.

II, 16 Item de natali apostolorum Petri et Pauli. Leonis, W (16), R (16), F (29)

Quellen: Alanus, Homilia II, 50 = Maximus von Turin, Sermo 1, 1–2 (ed. Almut Mutzenbecher, CCSL 23, Turnhout 1962) 2f. Isidor von Sevilla, Sententiae II, 11, 6–8 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 115f.

II, 17 De passione sancti Iacobi fratris Iohannis. VIII. Kl. Augusti, R (17)

Quellen: Passio sancti Iacobi apostoli (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 2, ND Hildesheim/New York 1978) 37–40. BHL 4057.

II, 18 De passione Abdo et Sennes. III. K. August., R (18), L

Quellen: Passio s. Polychronii Parmenii Abdon et Sennes Xysti Felicissimi et Agapiti et Laurentii et aliorum sanctorum mense augusto die X, 7–10 (ed. Hippolyte Delehaye, *Recherches sur le légendier romain*, in: *Analecta Bollandiana* 51, 1933) 77–80. BHL 6.

II, 19 De passione VII fratrum. K. August., R (19)

Quellen: Passio ss. Machabaeorum (ed. Heinrich Dörrie, *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, 3. Folge, Nr. 22, Göttingen 1938). Vgl. BHL 2855.

II, 20 De passione sanctorum Xysti, Felicissimi et Agapiti. VIII. Id. August., R (20)

Quellen: Passio Polichronii Parmenii Abdon et Sennes Xysti Felicissimi et Agapiti et Laurentii et aliorum sanctorum mense augusto die X, 11–28 (ed. Hippolyte Delehaye, *Recherches sur le légendier romain*, in: *Analecta Bollandiana* 51, 1933) 80–93. Vgl. BHL 7801.

II, 21 De passione s. Laurentii. IIII. id. Aug., W (21), R (21), F (30)

Quellen: Passio s. Polychronii Parmenii Abdon et Sennes Xysti Felicissimi et Agapiti et Laurentii et aliorum sanctorum mense augusto die X, 13–19 (ed. Hippolyte Delehaye, *Recherches sur le légendier romain*, in: *Analecta Bollandiana* 51, 1933) 81–86. Vgl. BHL 4753.

II, 22 De passione sancti Ypoliti, W (22), R (22)

Quellen: Passio Polichronii Parmenii Abdon et Sennes Xysti Felicissimi et Agapiti et Laurentii et aliorum sanctorum mense augusto die X, c. 29–31, (ed. Hippolyte Delehaye; *Recherches sur le légendier romain*, *Analecta Bollandiana* 51, 1933) 93–95. BHL 3961.

II, 23 Omelia sancti Leonis. De adsumptione sanctae Mariae, W (23), R (23), F (31)

Quellen: Alanus von Farfa, *Homilia* II, 64, 65 = Ambrosius, *De virginibus* II, 2, 6–7 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 16, Paris 1845) 208–209; = Pseudo-Ildephonsus, *Sermo* 7, 4 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 96, Paris 1864) 268; Pseudo-Augustinus, *Sermo* 194 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 39, Paris 1865) 2105–2107.
Ed.: Albert Ripberger, *Der Pseudo-Hieronymus-Brief IX 'Cogitis me'. Ein erster marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbert (Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens, Band 9, Freiburg 1962) 114 f.*

II, 24 De passione sancti Symphoriani. XI. Kal. Sept., W (24), R (24)

Quellen: (ed. Jean Pien, AASS, Aug. 4, Antwerpen 1739) 496 f.; (ed. Boninus Mombricitus, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* 2, ND Hildesheim/New York 1978) 532 f. Vgl. BHL 7967.

II, 25 De passione sancti Bartholomaei apostoli. VIII. K. Septembris, W (25), R (25)

Quellen: Passio sancti Bartholomaei apostoli (ed. Max Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* 2, 1, Leipzig 1898) 128–150. BHL 1002.

II, 26 De passione sancti Iohannis Baptistae. IIII. K. Septembris, W (26), R (26)

Quellen: Eusebius, *Historia ecclesiastica* I, 11, 5–6, ed. Schwarz/Mommsen 79; Eusebius, *Historia ecclesiastica* XI, 28 (ed. Eduard Schwarz/Theodor Mommsen, *Eusebius Werke* 2: *Die Kirchengeschichte. Zweiter Teil: Die Bücher VI bis X, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig 1908) 1033 f.; Beda, *Homilia* II, 23 (ed. David Hurst/Johannes Fraipont, CCL 122, Turnhout 1955) 356.

II, 27 Omelia sancti Leonis. De nativitate sanctae Mariae, W (27), R (27), F (32)

Quellen: Alanus, Homilia II, 66, 64 = Pseudo-Ildephonsus, Sermo 8 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 16, Paris 1845) 269–271; Pseudo-Ildephonsus, Sermo 7 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 16, Paris 1845) 269.

II, 28 De passione sancti Cypriani episcopi. XVIII. K. Octobris, W (28), R (28)

Quellen: (ed. Ioannes Stiltingus, AASS Sept. 4, Paris/Rom 1868) 332–334. BHL 2037.

II, 29 De passione sanctae Eufemiae. XVI. Kl. Octobris, W (29), R (29)

Quellen: Passio sanctae Euphemiae virginis (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 1, ND Hildesheim/New York 1978) 454–459. BHL 2708.

II, 30 De passione sancti Mathei apostoli. XI. Kal. Octobris, W (II, 30), R (30), L (30)

Quellen: Passio sancti Mathei apostoli (ed. Max Bonnet, Acta apostoloica apocrypha, 2, 1, ND Hildesheim 1959) 217–262 ; (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 2, ND Hildesheim/New York 1978) 257–263. BHL 5690.

II, 31 De passione sanctorum Mauriti et sociorum eius. X. Kal. Octobris, W (II, 31), R (31)

Quellen: Passio Acaunensium martyrum (ed. Bruno Krusch, MGH SS rerum Merovingicarum 3, Hannover 1906) 20–39. BHL 5749.

II, 32 In natale sancti Hrodpherti, VIII. K. Octobris, W (32: sancti Corbiniani), R (32)

Quellen: Eusebius Gallicanus, Homilia 51 (ed. François Glorie, CCSL 101 A, Turnhout 1970) 593–603; Leo, Sermo 94, 2 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138 A, Turnhout 1973) 579.

II, 33 De passione sanctorum Cosmae et Damiani. V. Kal. Octobris, R (33)

Quellen: Passio sanctorum Cosmae et Damiani (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 1, ND Hildesheim/New York 1978) 374–376. BHL 1967.

II, 34 Memoriam sancti Michaelis. III. Kal. Oct., R (34), F (33)

Quellen: Relatio de dedicatione ecclesiae sancti Michaelis et miraculis Ostensis (ed. Georg Waitz, MGH, SS rer. Langobardorum, Hannover 1878) 541–543. BHL 5948.

II, 35 De passione sancti Dyonisi et sociorum eius VII. Id. Octobris, R (35)

Quellen: Passio Dionysii (*Post beatam et gloriosam*) (ed. Joseph Hippolyte Ghesquière, AASS, Oct. 4, Brüssel 1780) 792–797. BHL 2178.

II, 36 De vita et virtutibus sancti Amandi cuius festa est VII. Kal. Nov., W (36), R (36)

Quellen: Vita s. Amandi (ed. Bruno Krusch/Wilhelm Levison, MGH, SS rer. Merov. 5, Hannover 1910) 431–449; Vgl. BHL suppl. 332.

II, 37 De Thatheo apostolo. Eusebius. V. Kl. Novembris, W (37), R (37)

Quellen: Eusebius, Historia ecclesiastica I, 13, ed. Schwarz/Mommsen 83–97.

II, 38 De passione sanctae Iulianae. VI. Id. Novembris, W (38), R (38)

Quellen: Passio sanctae Iulianae martyris (ed. Jean Bolland, AA SS, Feb. 2, Antwerpen 1658) 873–877. BHL 4524.

II, 39 De vita sancti Martini episcopi. III. Id. Novembris, W (39), R (39), F (34)

Quellen: Sulpicius Severus, Vita s. Martini 1–10, 2 (ed. Johannes Fontaine, SC 133, Paris 1967) 254–274; Gregor von Tours, Decem libri historiarum I, 48 (ed. Bruno Krusch/Wilhelm Levison, MGH SS rer. Merov. 1, Hannover 1951) 32f.; Gregor von Tours, De virtutibus s. Martini I, 5 (ed. Bruno Krusch/Wilhelm Levison, MGH SS rer. Merov. 1, Hannover 1951) 591. BHL 5610, 5619, 5622.

II, 40 De vita sancto Briccio episcopo. Id. Nov., W (40), R (40)

Quellen: Gregor von Tours, Decem libri historiarum II, 1 (ed. Bruno Krusch/Wilhelm Levison, MGH SS rer. Merov. 1, Hannover 1951) 37f.; Vgl. BHL 1452.

II, 41 De passione sanctae Ceciliae. X. Kl. Dec., W (41), R (41)

Quellen: Passio sanctae Caeciliae virginis et martyris (ed. Hippolyte Delehaye, Étude sur le Légendier romain. Les saints de novembre et de décembre, Subsidia hagiographica 23, Brüssel 1936) 194–220. BHL 1495.

II, 42 De passione sancti Clementis. VIII. Kl. Dec., W (42), R (42)

Quellen: Passio sanctae Clementis papae et martyris (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 1, ND Hildesheim/New York 1978) 341–346. (ed. C. Narbey, Supplément aux Acta sanctorum pour des vies de saints de l'époque mérovingienne 2, Paris 1912) 333–335. BHL 1848.

II, 43 De passione sancti Chrisogoni et sanctae Anastasiae. VIII. Kl. Dec., W (43), R (43)

Ed: Epitome a¹ (ed. Paola Moretti, La Passio Anastasiae: introduzione, testo critico, traduzione, Rom 2006) 190–197. BHL 1796.

II, 44 De passione sancti Andreae apostoli. II. Kl. Decembris, W (44), R (44), F (37)

Quellen: Passio sancti Andreae apostoli (ed. Max Bonnet, Acta apostolorum apocrypha 2, 1, Leipzig, 1898) 1–37. BHL 428.

II, 45 De passione sanctae Luciae. Idibus Decembris, W (45), R (45)

Quellen: Passio sanctae Luciae virginis et martyris (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 2, ND Hildesheim/New York 1978) 107–109. BHL 4992.

II, 46 Explicit de passione sanctorum. De laude caritatis. Iuliani pomerii, W (46), R (46), F (35)

Quellen: Julianus Pomerius, De vita contemplativa III, XIII (ed. Jacques-Paul Migne, PL 59, Paris 1847) 493–493.

II, 47 Item unde supra. De caritate, W (47), M (21), F (36)

Quellen: Julianus Pomerius, De vita contemplativa III, XV (ed. Jacques-Paul Migne, PL 59, Paris 1847) 496–498.

II, 48 De principibus huius saeculi. Ysidorus, W (48), R (47), M (22)

Quellen: Isidor von Sevilla, Sententiae III, 48, 2–5b, 8–9, 6 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 296–299.

Ed.: McCune, Sermons on the Virtues 280f.

II, 49 De iustitia principum, W (49), M (23), F (51)

Quellen: Isidor von Sevilla, Sententiae III, 49, 1–4 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 299–301.

Ed.: McCune, Sermons on the Virtues 281f.

II, 50 De patientia principum, W (50), R (48), M (24)

Quellen: Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 50, 1–3 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 301; *Verba seniorum* 16, 1 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 73, Paris 1849) 969–970; Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 9 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 101, Paris 1863) 619.

Ed.: McCune, Sermons on the Virtues 282 f.

II, 51 De periculo principum, W (51), M (25)

Quellen: Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 50, 5–6, 51, 1–3 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 302–304.

Ed.: McCune, Sermons on the Virtues 283 f.

II, 52 De iudicibus, W (52), R (49), M (26)

Quellen: Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 52, 2–3 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 305; *Verba seniorum* 9, 3 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 73, Paris 1849) 909–910; Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 7 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 101, Paris 1863) 618–618.

Ed.: McCune, Sermons on the Virtues 284 f.

II, 53 Item de iudicibus. Ne munera accipient nec personam, W (53), M (27)

Quellen: Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 52, 4 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 305; Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 20 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 101, Paris 1863) 628–629; Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 53, 1–2, 54, 3 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 308 f.

Ed.: McCune, Sermons on the Virtues 285 f.

II, 54 Item alia ne iudices munera accipiant, W (54)

Quellen: Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 54, 1–3 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 309; Gregor der Große, *Homilia in Evangelia* 4, 4–5 (ed. Marcus Adriaen, CCSL 141, Turnhout 1971) 31. Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 54, 4, 6–7 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 309 f.

Ed.: McCune, Sermons on the Virtues 286 f.

II, 55 De pravis iudicibus, W (55)

Quellen: Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 52, 6–11 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 306 f.; Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 20 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 101, Paris 1863) 628 f.

Ed.: McCune, Sermons on the Virtues 287.

II, 56 De verbosis et iracundis iudicibus, W (56)

Quellen: Isidor von Sevilla, *Sententiae* III, 52, 13–14 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 307.

II, 57 De fraude cavenda. Ysidori, F (52)

Quellen: Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 19 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 101, Paris 1863) 627 f.

Ed.: McCune, Sermons on the Virtues 287 f.

II, 58 De falsis testibus, M (17), F (53)

Quellen: Alkuin, *De virtutibus et vitiis* 21 (ed. Jacques-Paul Migne, PL 101, Paris 1863) 629 f.

Ed.: McCune, Sermons on the Virtues 288 f.

II, 59 De periurio. Ysidori, M (18), F (54)

Quellen: Isidor, Sententiae II, 31, 1–2, 6–8 (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998) 156 f.
Ed. McCune, Sermons on the Virtues 289 f.

II, 60 De pace et concordia, F (55)

Ed.: McCune, An Edition 75–78.

Anhang 2: Editionen

Vorbemerkung

Der Text der vorliegenden Editionen beruht auf Kollation der bekannten Handschriften. In den textkritischen Apparat wurden die Lesarten aller Handschriften aufgenommen. Die meisten Textprobleme können durch Variantenwahl gelöst werden. Orthographische Varianten wurden nicht berücksichtigt.

W und R haben sich als die zuverlässigsten Überlieferungen erwiesen, wobei R den Text manchmal durch Verbesserungen verfälscht hat. D und L sind nur fragmentarisch überliefert und können daher für die Rekonstruktion der Überlieferungszusammenhänge nur wenig Information bieten. So wurde den gemeinsamen Varianten von R und W meist der Vorzug gegenüber den anderen Handschriften gegeben. Dementsprechend bilden R und W die Grundlage des Editionstextes:

Passio Caeciliae: *quadringenti* W, R] *quadraginta* A

Passio Luciae: *Deo esse* W, R] *Deo exhibere servitium* K in *nihilo* W, R] *nihilo magis* K

Die Unterschiede zwischen den Handschriften sind allerdings nicht so groß, dass Leitfehler zur Identifizierung einzelner Überlieferungsgruppen beitragen könnten. Nur im Fall der Vita Amandi, die die meisten Textzeugen aufweist, trennt sich deutlich die Familie M 1–5 von den anderen Handschriften, deren Überlieferung der Vorzug gegeben wurde:

Vita Amandi: *Pauli orationis desiderio* W, R, C, K] *Pauli orationis causa* M 1, M 2, M 4, M 5; *Pauli orationis studio* M 3

Da die Handschriften in manchen Varianten jeweils übereinstimmen, in anderen jedoch wieder deutlich differieren, ist eine Feststellung von Abhängigkeitsverhältnissen, und daher die Erstellung einzelner Überlieferungszeige in Form eines Stemmas nicht möglich. Die älteren Handschriften und Fragmente W, R, D und L sind nicht voneinander abhängig, was dafür spricht, dass es schon in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts mehrere, heute verlorene Abschriften gegeben haben muss.

Der Textverlust, der in W durch Mäusefraß verursacht wurde, ist in der Edition durch <> ausgewiesen.

Handschriften

Handschriften aus dem 9. Jahrhundert

W Würzburg, Universitätsbibliothek, M. p. th. q. 15. Sermones-Sammlung Teil 1 und 2. Freising. 1. Drittel 9. Jahrhundert.

Es handelt sich um die einzige erhaltene Handschrift aus dem 9. Jahrhundert, die noch beide Teile der Sammlung überliefert. Der Codex wurde in Freising zur Zeit Bischof Hittos (811/12–836) von mehreren Händen geschrieben.¹ Die Vermutung Bischoffs, dass sich unter den Händen jene des Schreibers Cozroh befindet, ist in jüngster Zeit mit gutem Grund angezweifelt worden.² Der Codex hat heute 211 Folia, die an manchen Stellen durch eine Neubindung durcheinander geraten sind.³ Durch Mäusefraß ist das untere Drittel der Blätter stark beschädigt, was mitunter einen Verlust von 6 Zeilen des Textes ausmacht. Von den ursprünglichen 85 Texten des ersten Teiles sind wegen Blattverlusts nur 82, manche davon nur teilweise, erhalten.⁴ Durch Blattverlust ist auch Sermo II, 56 nur in Fragmenten erhalten, die folgenden letzten vier Sermones der Sammlung (II, 57–60) fehlen überhaupt. Deren ursprüngliche Existenz ist aber durch die Inhaltsangabe für den zweiten Teil der Sammlung auf fol. 82v–84r (hier 84r) bezeugt.

Auf fol. 159v kündigt der Schreiber unter der Nummer XXXII einen Sermo *In natale sancti Corbiniani* zu den *VIII. K. Octobris* an. Im Inhaltsverzeichnis auf 83r erscheint aber korrekt: *XXXII In natale sancti Hrodpr<er>hti*.

R München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14418. Sermones-Sammlung 2. Teil. Umgebung Regensburg. Mitte 9. Jahrhundert.

Der Codex soll laut Bischoff von einer Hand „möglicherweise“ in Regensburg geschrieben worden sein. Jedenfalls wurde er vom Schreiber der Handschrift dem Kloster Sankt Emmeram gewidmet. Denn auf fol. 2r hat er folgenden Eintrag hinterlassen: *Istum librum dedit Sandarat presbyter ad sanctum Emmerammum*. Bei diesem Sandarat könnte es sich um den gleichnamigen Regensburger Archipresbyter handeln, „der in den Urkunden der Zeit Ambrichos erscheint.“⁵

1 Vgl. Bernhard Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit 1: Die bayrischen Diözesen (Wiesbaden ³1974) 104f. Zur detaillierten kodikologischen und inhaltlichen Darstellung der Handschrift siehe: Hans Thurn, Die Pergamenthandschriften der ehemaligen Dombibliothek (Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg, Bd. 3, Hälfte 1, Wiesbaden 1984) 94–97; Folliet, Deux nouveaux témoins 191–195.

2 Günter Glauche, Einleitung, in: Ders., Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Die Pergamenthandschriften aus dem Domkapitel Freising 1: Clm 6201–6316 (Wiesbaden 2000) XI.

3 Die richtige Reihenfolge: Fol. 1–81, 90–119, 82–89, 120–137, 162–169, 138–161, 170–211. Vgl. Folliet, Deux nouveaux témoins 158.

4 Es fehlen die Texte I, 3, 4, 5. Zum Aufbau der Handschrift vgl. Folliet, Nouveaux témoins 158f.

5 Bischoff, Südostdeutsche Schreibschulen 1, 241f. und 257; Folliet, Deux nouveaux témoins 159–160; Katharina Bierbrauer, Die vorkarolingischen und karolingischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek (Wiesbaden 1990) 97f. Traditionen Regensburg 78, 89 und 147 (ed. Josef Widemann, Die Traditionen des Hochstifts Regensburg und des Klosters S. Emmeram, Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte, Neue Folge 8, München 1913) 71–73, 81 und 115f.

Der Codex enthält 102 Blätter. Auf fol. 1v-2v findet sich eine Inhaltsangabe von 60 Titeln, wobei aber zahlreiche Texte im Folgenden nicht kopiert wurden.⁶ Dafür hat der Schreiber am Ende der Sammlung eine Predigt mit dem Titel *In dedicatione ecclesiae* hinzugefügt (95r-99v).

- L Lambach, Stiftsbibliothek, Ccl 480a, Irv und I*rv, und Fragment 8, I-VII; New Haven, Yale University, Beinecke Library, Ms. 482.4; Wien, ÖNB, Ser. nov. 3620, fol. I*. Sermones-Sammlung. 2. Teil. Südostdeutsch. 2. Viertel 9. Jahrhundert.

Die Fragmente sind mit einer Ausnahme von einer Hand im 2. Viertel des 9. Jahrhunderts geschrieben. Nach Bischoff wirkt die Schrift „fremdartig“.⁷ Nur das Blatt, das die *Passio Laurentii* überliefert, stammt aus der Feder eines anderen Schreibers aus dem späten 9., oder dem frühen 10. Jahrhundert, gehörte aber demselben Skriptorium an.

Die Fragmente überliefern Texte aus dem zweiten Teil der Sammlung (vgl. Anhang 1). Das Wiener Fragment gibt einen Teil des *Sermo II*, 57 *De fraude cavenda* wieder. Auf die andere Seite des Blattes wurde eine unbekannte Predigt kopiert, deren Vorlagen und Zusammenstellung aber durchaus an vergleichbare Texte der Sammlung erinnern.⁸

- Pr Prag, Knihovna pražské kapituly, A 156. Sermonessammlung 1. Teil. Bayern. 1. Viertel 9. Jahrhundert.

Nach Bischoff entstand die Handschrift „wohl noch im ersten Viertel des IX. Jhs. im südöstlichen Bayern“.⁹ Sie wurde von mehreren Schreibern kopiert, wobei der erste Schreiber die ersten 70 Blätter füllte. Der Codex enthält heute 127 Folia. Er überliefert den ersten Teil der Sammlung bis zu *Sermo 80*, fängt aber wegen des Verlusts der ersten Lage erst mitten im 6. *Sermo* an. Aus editorischer Entscheidung oder aus Versehen fehlt *Sermo 66*. Dadurch differiert auch die Zählung mit jener der anderen

⁶ Siehe die Liste der fehlenden Texte bei Folliet, *Nouveaux témoins* 159.

⁷ Allgemein vgl. Bischoff, *Die südostdeutschen Schreibschulen* 2, 42f. (Bischoff bezeichnet das Fragment aus New Haven missverständlich als Ms. 3). Zum Fragment in Wien vgl. Katalog der abendländischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek 'Series Nova' (Neuerwerbungen) Teil 3: Cod. Ser. N. 3201–4000, ed. Otto Mazal/Franz Unterkircher (Wien 1967) 206 (man beachte die neue Signatur). Robert G. Babcock, *Reconstructing a Medieval Library: Fragments from Lambach* (New Haven 1993) 92 u. Abb. 48. Ich bedanke mich bei Mag. Christoph Stöttinger von der Stiftsbibliothek Lambach, der mir nicht nur die Fragmente zur Ansicht bereitstellte, sondern auch Digitalisate anfertigte.

⁸ *Verba Seniorum*, Pelgus Diaconus, *Libellus nonus*. *De eo quod non oporteat iudicare quemquam + Alcuin, De virtutibus ed vitiis VIII De indulgentia*.

⁹ Bischoff, *Die südostdeutschen Schreibschulen* 2, 257. Vgl. Zdeňka Hledíková, 'Nejstarší břevnovský rukopis', in: *Milénium břevnovského kláštera* (1993–1993), ed. Ivan Hlaváček/Marie Bláhová (Praha 1993) 41–49. Siehe *Soupis Rukopisu Knihovny metropolitní kapitoly Pražské*, ed. Adolf Patera/Antonín Podlaha (Praha 1910) Nr. 261, S. 163.

Handschriften. Auf fol. 65 wurde nachträglich ein Teil des Blattes herausgeschnitten, wodurch Sermo 48 unvollständig überliefert wird. Am Ende des Codex nach fol. 118 ist ein größerer Textverlust im Umfang von mehreren Blättern zu beobachten. Fol. 119 überliefert nämlich nicht mehr den Text von Sermo 80, der noch auf fol. 118v begonnen worden war. Es fehlen die letzten 6 Texte.

D Dublin, Trinity College, MS 11281. Sermones-Sammlung.
Fragment. Freising?. Um 825.

Einzelblatt, das im Jahr 2007 vom Trinity College in Dublin aus dem Handel erworben wurde. Seine Bibliotheksheimat ist unbekannt. Paläographisch weist es in die 820er Jahre aus dem Umfeld Freisings. Es überliefert das Ende der Passio der Agatha und den Beginn der Predigt *De peccato primi hominis*. Sermo sancti Augustini. Es handelt sich dabei um ein Fragment aus dem ersten Teil der Handschrift.

F München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6310. Sermones.
Umgebung Freising. 1. Hälfte 9. Jahrhundert.

Der Codex ist von einer Haupthand, die Bischoff als „grob“ und „kantig“ bezeichnet, und von vier weiteren Händen verfasst worden.¹⁰ Diese schmucklose Handschrift umfasst aufgrund des Verlusts einer Lage am Beginn und von mehreren Doppelblättern 113 Blatt und enthält 57 Predigten, davon 48 aus der Sermones-Sammlung.¹¹ Die unbekannten Kompilatoren haben auf beide Teile der Vorlage zurückgegriffen, dabei aber mit wenigen Ausnahmen (Laurentius, Michael, Martin und Andreas) alle hagiographischen Texte und Wiederholungen der moralischen Texte ausgelassen. Obwohl ein Kriterium der Zusammenstellung wohl auch in der Kürzung der vorliegenden Anzahl von Sermones lag, wurden u. a. sieben Predigten aus der Predigtsammlung zu den Evangelien des Pseudo-Beda übernommen.¹²

M Udine, Biblioteca arcivescovile, Ms 4. Sermones. Salzburg. 1. Viertel 9. Jahrhundert.

Nach Bernhard Bischoff weist die Handschrift noch Formen auf, die dem Arn-Stil entstammen, zeigt aber auch solche, „die der neuen Kalligraphie nahestehen“. Daher scheint sie „wohl noch aus dem I. Viertel des IX. Jhs.“ zu stammen.¹³ Die Handschrift,

¹⁰ Bischoff, *Südostdeutsche Schreibschulen* 1, 143. Vgl. Glauche, *Katalog der lateinischen Handschriften* 189 f. Beachte auch die falsche Blattfolge.

¹¹ Bouhot, *Un sermonnaire carolingien* 209–215.

¹² Über die aus dieser Sammlung übernommenen Texte siehe Bouhot, *Un sermonnaire carolingien* 212 f. Zur Sammlung des Pseudo-Beda vgl. Henri Barré, *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre: authenticité, inventaire, tableaux comparatifs, initia* (Vatikan 1962) 6–10.

¹³ Bischoff, *Südostdeutsche Schreibschulen* 2, 148. Zur Herkunft der Handschrift aus dem Kloster Moggio vgl. Cesare Scaloni, *La biblioteca arcivescovile di Udine* (Padova 1979) 70–76.

die von mehreren Schreibern gestaltet worden ist, besteht aus 197 Blättern, wobei einige Blätter verloren sind. Für eine Predigthandschrift weist sie ein ungewöhnlich kleines Format von 153 x 108 mm auf, was ihre leichte Transportfähigkeit gewährleistet. Die in dieser Handschrift überlieferte Sammlung umfasst 43 Predigten.¹⁴ Sie zerfällt in zwei inhaltliche Teile. Der erste Teil (fol. 1r-95r) enthält Predigten moralischen Inhalts. Der zweite Teil (fol. 95r-197v) ist chronologisch nach dem Kirchenjahr, von der *nativitas Domini* bis zur *ascensio Domini* strukturiert. Die unbekannten Kompilatoren entnahmen 25 Texte aus beiden Teilen der Salzburger Sermones-Sammlung, ließen dabei aber, wie auch jene des Clm 6310, mit Ausnahme der Passio Agathae (fol. 124r-130r) die hagiographischen Texte aus.

Handschriften aus dem 11.–15. Jahrhundert

- A Admont, Stiftsbibliothek, Cod. 664, Admont. 12. Jahrhundert.¹⁵
- C C 1 Cividale del Friuli, Archivi e Biblioteca, Cod. XIX. Passionarium. 13./14. Jahrhundert. Castelmonte?¹⁶
- C 2 Cividale del Friuli, Archivi e Biblioteca, Cod. XXII, fol. 2–51. Passionarium. 2. Viertel 12. Jahrhundert. Cividale.¹⁷
- K Kremsmünster, Stiftsbibliothek CC 246. Gregorius magnus. Apocalypsis. Ps. Abdias. Legendarium. Lectionarium officii. Varia. Bayern, Österreich. 12./13. Jahrhundert.¹⁸
- M 1 München Bayerische Staatsbibliothek, Clm 9506. Vitae sanctorum. Oberaltaich. Um 1120/25.¹⁹
- M 2 München Bayerische Staatsbibliothek, Clm 18955. Vitae sanctorum. Tegernsee, 11. Jahrhundert.²⁰

¹⁴ Die Texte sind aber bis 45 durchnummeriert. Vgl. etwa die Lücke zwischen 63v und 64r, wo sich Blätter mit den Texten 15 und 16 befunden haben.

¹⁵ Jacob Wichner, *Catalogus codicum manu scriptorum Admontensis* (Admont handschriftlich 1889).

¹⁶ Cesare Scaloni/Laura Pani, *I codici della Biblioteca di Cividale del Friuli* (Biblioteche e archivi 1, Firenze 1998) 131–133.

¹⁷ Cesare Scaloni/Laura Pani, *I codici della Biblioteca di Cividale del Friuli* (Biblioteche e archivi 1, Firenze 1998) 139–141.

¹⁸ Katalog der Handschriften des Benediktinerstiftes Kremsmünster 1: Von den Anfängen bis in die Zeit des Abtes Friedrich von Aich (ca. 800–1325), Katalogband (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 166; Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters II, 3, 1, Wien 1984) 249–257.

¹⁹ Vgl. Elisabeth Klemm, *Die romanischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek 1: Die Bistümer Regensburg, Passau und Salzburg* (Wiesbaden 1980) 81.

²⁰ Karl Halm/Georg von Lambach/Wilhelm Meyer, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae regiae Monacensis IV, III* (München 1878) 225.

- M 3 München Bayerische Staatsbibliothek, Clm 22242. Legendarium. Teil 3. Windberg. 12. Jahrhundert (zwischen 1141 und 1191).²¹
- M 4 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 22244. Legendarium. Teil 5. Windberg. 12. Jahrhundert (zwischen 1141 und 1191).²²
- M 5 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 23846. Legendarium. Varia. Neunkirchen? 15. Jahrhundert (nach 1461).²³
- V Vaticanus, Codex palatinus latinus 477. Legendarium. Varia. 15. Jahrhundert.²⁴

21 Karl Halm/Wilhelm Meyer, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae regiae Monacensis* IV, IV (München 1881) 33. Siehe *De legendario Windbergense*, in: *Analecta Bollandiana* 17 (1898) 97 – 122.

22 Karl Halm/Wilhelm Meyer, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae regiae Monacensis* IV, IV (München 1881) 33. Siehe *De legendario Windbergense*, in: *Analecta Bollandiana* 17 (1898) 97 – 122.

23 Karl Halm/Georg von Laubmann/Wilhelm Meyer, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae regiae Monacensis* IV, IV (München 1881) 100.

24 I.B. de Rossi, *Codices palatini latini Bibliothecae Vaticanae* (Roma 1886) 152.

Passio sanctae Agnae brevior

Handschriften

Pr

W

⟨XVIII – De⟩ passione s⟨anctae Agnae⟩

- ⟨Gloriosae Christi virginis Agnae, dilectissimi, hodie sollemnia colimus⟩, quae tertio decimo aetatis suae anno mundi gloriam contempsit et aeternam invenit, quia Christum magis quam saeculum dilexit. Pulchra facie, sed pulchrior fide, quae a ducis
- 5 urbis filio nomine Symfronio adamata, detulit ei multa pretiosissima ornamenta, sed illa haec omnia quasi stercora recusavit. At ille multo maiora etiam munera offerens, domos et familias, divitias et possessiones promittens innumeras, illa taliter iuveni dedit responsum: „Discede a me, pabulum mortis, quia iam ab alio amatore preventa sum, qui mihi aeternales thesauros se daturum promisit“. Cumque eam nullis potuit
- 10 adolari blanditiis, iratus et insanus iussit eam ⟨exsp⟩oliari et nudam ad lupanar ⟨duci⟩. Statim autem illa exspoliata, crine ⟨soluta, t⟩antam densitatem capillis eius ⟨divina gratia⟩ concessit, ut crine ⟨melius tecta videretur quam vestibis. Ingressa turpitudinis locum, angelum domini⟩ sibi obviam invenit, qui eam tam inmenso lumine perfudit, ita ut nullus eam nec videre nec contingere auderet, qui ei stolam
- 15 candidissimam adferens, de qua nullus ambigebat angelicis manibus praeparatam. Iuvenis autem audacter ingrediens, priusquam eam manu tangeret, exspiravit. Suspicientes autem tyranni magicis hoc eam artibus peregissee, quod beata Agnes taliter denegavit, quia orationibus suis eundem suscitavit. Tunc quoque magi auruspices et idolorum pontifices multo contra eam amplius in ira commoti exortantes iudicem, qui
- 20 ignem copiosum iussit accendi eamque in mediam vim flammarum iactari. Sed illa in ignem proiecta sta⟨tim⟩ se in duas partes diviserunt flam⟨mae⟩ et ex utrisque partibus ignis popu⟨lum ex⟩urebat ipsamque nihil incen⟨dii conti⟩ngebat. Tunc sancta Agnes ⟨expandens manus in⟩ caelum ⟨in medio igni orationem fecit et omnem ignis impetum pariter⟩ extinxit. Et iudex tyrannus Symphronius gladio eam percuti iussit et ita
- 25 beatissima Agnes vitam hanc martyrio perfinivit. Quam parentes eius cum ingenti gaudio et laetitia abstulerunt et omni honore condigno sepeliebant. Cumque assidue vigilarent, ad tumultum eius viderunt in medio noctis silentio exercitum virginum inmenso lumine ornatum et decore, inter quas etiam beatissimam Agnen magno valde

4 ducis] W: *duce*. **6 multo]** W: *multa*. **8 Discede]** Pr: verbessert über der Zeile aus *disce*. **10 insanus]** Pr, W: *insanis*. **13 turpitudinis]** Pr: *turpidinis*. **13 obviam]** Pr: verbessert aus *praeparatam*. **15 nullus]** Pr: *de qua nullus* von derselben Hand über der Zeile. **17 taliter]** Pr: *aliter*. **18 magi]** W: *magis*. **19 exortantes]** Pr: verbessert über der Zeile aus *exortes*. **20 mediam]** W: *medium*. **20 iactari]** Pr: verbessert über der Zeile aus *iatari*. **21 utrisque]** Pr: verbessert über der Zeile aus *trisque*. **24 eam]** Pr: über der Zeile hinzugefügt. **28 ornatum]** W: *ornatas*.

- splendore fulgentem cernebant, agnum cum laudibus dominum Christum sequentes
 30 et in excelsis gloriam domino decantantes. Quibus parumper adstantibus beata Agnes
 parentibus suis dixit: „Congaudete mecum et congratulamini, quia cum his omnibus
 aeternae gloriae <be>atas sedes accepi“. Unde et ad tu<mul>um eius multa adhuc
 signa in<firm>orum sanitate dominus demonstrare <dignatur>, hortans ad exemplum
 b<onitatis eius omnes undique non solum puellas, sed etiam viros concurrere et se>
 35 servitio domini mancipare, qui fidelibus suis magna pro parvis iustisque laboribus
 praemia largire dignatur aeterna. Cuius igitur nos provocari oportet exemplo, in
 castitate et munditia vivere non solum corporis sed etiam cordis, ut hic in praesenti
 veniam delictorum per confessionem et paenitentiam vel per misericordiam mereamur
 pauperum et in futuro cum sanctis dei aeternam gloriam possidere.

30 decantantes] W: verbessert über der Zeile aus *decantes*. **32 <beatas]** Pr: *beata*. **37 ut]** Pr: danach *et*.

Passio sanctae Agathae brevior

Handschriften

A
D
M
Pr
W

XX. De passione sanctae Agathae

In Sicilia urbe Catenensium sub Diocletiano imperatore Agathes, beatissima virgo nobilissimis orta natalibus, in fide Christi gloriose vivebat. Cuius opinionem audiens quidam mediocris genere, Quintianus nomine, tamen consularis eam sibi in coniu-
5 gium pro adipiscenda gloria saeculari iussit adduci, qui tamen idolatriae magis et libidini serviens, Christi nomen audire non pote(rat). Is, cum beatam virginem non potuit (alite)r coartari, dedit eam cuidam matron(ae, q)uae cum septem filiabus turpissimam (vitam ag)ebat, ut eius animum blan(ditiis emollirent. Quod cum ipsa per XXX^{ta} dies facere non potuit, Quintiano dixit: „Facilius possunt saxa molli et
10 ferrum in plumbum converti quam ab intentione Christiana Agathen averti“. Tunc Quintianus post alia tormenta iussit eam in eculeo suspendi et nimium torqueri. Et illa cum torqueretur, sic inter cetera dicebat: „Ego in his poenis ita delector, sicut qui invenit thesauros multos. Non enim potest triticum in horreo reponi, nisi ante theca fuerit expurgatum; ita et anima mea non potest in paradysum domini cum palma
15 intrare martyrii, nisi diligenter fuerit a carnificibus tormentata“.

Et Quintianus iussit eam in mamilla torqueri et diu tortam abscidi. Et cum eam nec sic potuisset superare, iussit eam in carcerem mitti et neque panem ei dare neque aquam. Et ecce circa (me)diam noctem venit quidam senex (cum) lumine, ferens diversa med(ica)mina in manu sua. Cui sancta Agath(a dixit: „M)edicinam carnalem
20 (corpori meo numquam exhibui et turpe est, ut modo perdam, quod ab ineunte aetate servavi“. Et senior inter cetera dicit: „Ego enim apostolus Christi sum et ipse me misit ad te et in nomine eius scias te esse salvandam“. Et haec cum dixisset, ab oculis eius ablatus est et amplius non vidit eum. At illa in oratione conversa gratias agebat domino, qui visitavit eam, et respiciens corpus suum vidit omnia vulnera corporis sui
25 sanata et mamilla sibi reddita.

1 Agathae] So W und Pr; M: ohne Titel; A: *Sanctae Agathae martyris. XXVII.* **6 non**] A: *nomen impia audire aure non.* **6 beatam**] A: *beatissimam.* **7 potuit**] W: später korrigiert zu *potuisset.* **12 torqueretur**] M: *torquetur.* **13 ante**] W, M: *a* mit waagrechtem Kürzungsstrich. **13 theca**] W, R, M: *teca.* **14 expurgatum**] R, K, M: *expurgata*; W: später korrigiert zu *expurgatum.* **15 carnificibus**] Pr: *a carnificibus fuerit.* **16 mamilla**] A: *mamillas.* **21 cetera**] W: *alia*; A: *inter alia cetera.* **21 sum**] A: *Ego sum enim.* **24 domino**] A: *Deo.* **24 vulnera**] Pr: über der Zeile

Tantum autem lumen per totam noctem illam aderat in carcere post discessum apostoli, ut prae pavore custodes fugerent et carcerem apertum derelinquerent. Tunc quidam eam hortantes, ut fugeret, illa autem dixit: „Absit a me, ut coronam meam perdam“. Tunc Quintianus iterum volens eam blandire, sed non potuit superare
 30 <iussit>que testas acutissimas spargi et <sub te>stas carbones vivos inmitti et <in eis nu>dam eam volutare. Et cum ho<c facerent, subi>to locus ille commot<us est et pars parietis cecidit et oppressit consiliarios iudicis et omnis civitas illa> agitata est a terrae motu.

Iterum autem eam Quintianus in carcerem iussit recludi et illa oravit dominum in
 35 carcere, ut iuberet eam istam relinquere vitam. Et oratione completa cum ingenti voce benedicens deum coram multis adstantibus emisit spiritum.

Religiosi autem viri cum magna celeritate venerunt et tulerunt corpus eius, ut sepelirent. Et dum portaretur ad sepulchrum, venit quidam iuvenis splendido habitu et cum eo plus quam centum pueri speciosi, quorum nemo ullum antea in ea viderat
 40 civitate nec postea. Is autem puer accessit ad tumulum et posuit tabulam marmoream ad caput eius, in qua scriptum erat: MENTEM SANCTAM, SPONTANEUM HONOREM DEI ET PATRIAE CIVISQUE LIBERATIONEM. Et <cum> diligentia clauso sepulchro di<scessit>, quem nemo dubitavit angel<um Dei esse. Et cum> Quintianus pergens <arripere facultates eius transiret per flumen, equorum morsibus et calcibus inter-
 45 fectus> et eiectus in flumen, non est inventus amplius.

Unde crevit et veneratio magna circa beatam Agathen. Et post anni circulum Aethna mons eructavit ignem magnum super Catinensium civitatem. Tunc paganorum multitudo fugiens ad sepulchrum virginis tulerant velum eius contra ignem et statim ignis abscessit. Et hoc ideo factum est, ut conprobaret dominus quod a periculo
 50 incendii meritis Agathae eos liberaret.

Et ecce tantis ac talibus nos exemplis instigant sanctae virgines ad salutem, quod si eas imitari volumus in castitate et bonorum operum assiduitate, simul cum eis mereamur aeterna gaudia obtinere.

Per misericordiam et gratiam domini Dei nostri, cui laus, honor et imperium per
 55 omnia saecula saeculorum. Amen.

nachgetragen. 25 **reddita**] A: *mamillas ... redditas*. 27 **apertum**] W: *apertam* verbessert auf *apertam*. 29 **potuit**] Pr: *poterit*. 31 **cum**] M: *eum*. 34 **oravit**] Pr: *orante*. 35 **voce**] D: mit *voce* Beginn der Überlieferung. 39 **ullum**] M, Pr: *nullum*. 39 **viderat**] D: *videret*. 40 **puer**] A: fehlt *autem puer*. 42 **CIVISQUE**] A: *civiumque*. 45 **interfectus**] Pr: korrigiert aus *interfectos*. 45 **flumen**] D: *morsibus ... flumen* am Seitenende nachgetragen. 47 **magnum**] A: fehlt *Et ... magnum*. 48 **sepulchrum**] M: *pulchrum*. 50 **Agathae**] A: *Agathē martyris suę*. 51 **Et**] Pr, D: fehlt. 51 **nos**] Pr: einmal *nos* davor radiert. 52 **imitari**] A, D, M, Pr: *imitare*.

Passio sancti Nazarii brevior

Handschriften

K
R
W

X. De passione <sanctorum> Nazarii, Gervasii, <Protasii et Celsi

Reg)nante domino nostro Iesu <Christo in perpetuum, imperio viri nequissimi Ne-
ronis, vir quidam nobilis ex Romana ortus civitate, Nazarius nomine, spiritu sancto
repletus et christianae> religionis praedicator, immo et sancti martyrii gloriosissimus
5 triumphator, praedicabat per singula quaeque regionis loca unum deum debere coli,
qui fecit caelum et terram, non idola manufacta. Quod audiens Nero dedit litteras
Dentoni satelliti suo inquirere omnes quoscumque invenire potuisset Christianos. Qui
proficiscens invenit in Ebraduno civitate Nazarium aedificantem ecclesiam et cum eo
pueros tres nomine Gervasium et Protasium atque Celsum, qui ad doctrinam Nazarii
10 cottidie confluebant. Quos Dento comprehendens duxit ad Neronem. Nero autem dedit
ei talentum auri et iussit eos in carcerem claudi. Cum autem ducerentur ibidem,
Nazarius dixit: „Meus rex <vitam> aeternam praestat, vester vero mortem <aeter-
nam>“. Volente autem Nerone post triduum eos perdere, vox de caelo venit ad Na
<zarium dicens: „Me>us es, Nazari, cum tuis, <et per te confunditur Nero cum suis.
15 Aspice in caelum, unde veniet auxilium vestrum“. Tunc Nero iussit rapientes feras
adduci). Dominus autem omnipotens misit spiritum irae suae in bestias et in ira
spiritus disruperunt muros horti, in quo erat Nero et dissipaverunt omnia ornamenta
eius et disruperunt carnes concubinarum eius et carnes armigerum atque potentium
eius; Nero autem lacerato pede solus effugit. Tunc Nero dixit omnibus, qui erant in
20 domo eius: „Non amici, non fratres, sed domestici mei estis. Dii irascentes tradiderunt
omnes proximos meos feris et non potuerunt venatores mei percutere eos“. Tunc post
multas minas dixit Nero Nazario: „Si vis vivere, sacrificia diis, sin autem peribis“.
Nazarius dixit: „Nos deos tuos, id est daemones, despiciamus et unum Deum colimus,
qui fecit caelum et terram“. <Cu>mque iam lassatus a minis <iuberet am>overe eum,

1 Celsi] K: *Passio sanctorum Nazarii, Gervasii, Protasii*. **3 Neronis**] R: über der Zeile: *vel imperante viro*, und die Endungen -mo über *nequissimi* und -ne über *Neronis*; K: *Neroni*. **3 ex**] R: über der Zeile nachgetragen. K: *ex nobilibus*. **3 civitate**] K: *Romanae ortus civitatis*. **4 praedicator**] R: -cator nochmal über der Zeile geschrieben. **8 Ebraduno**] K: *Ebraduna*. **11 claudi**] R: *claudi* verbessert über der Zeile aus *cludi*. **12 vero**] W: *Nero*. **14 Nazari**] R: *cum tuis Nazari*. **15 Aspice**] K: *Aspicite*. **15 rapientes**] R: *rapientes*, darüber *rabidas* nachgetragen; K: *rabientes*. **17 horti**] R: *orti*. K: *hostii*. **18 armigerum**] R: *armigeri* verbessert aus *armieri*. **21 percutere**] R: verbessert über der Zeile aus *percurrere*. **21 eos**] Eigentlich: *eas*. **22 peribis**] Eigentlich für *sin autem non sacrificas peribis*; W: *perieras*; später mit überschriebenem *b* zu *periberas* korrigiert. K: *peries*. **24 lassatus**] W: *lassatis*. **24 minis**] K: *animis*. **24 amovere**] K: *amore* korrigiert zu *adorare*.

- 25 iussit ut i<nducerentur Gerva>sius et Protasius <dixitque eis: „Nolite consentire huic malefico, ne cum eo simul intereatis“. Gervasius et Protasius dixerunt: „Hic enim spiritalis> pater noster est, qui nos deo genuit et ad vitam aeternam perducere satagit. Oportet nos cum eo mori, ut habeamus vitam aeternam“. Nero autem, cum multis eos poenis avertere non potuit, coepit eos blandis adgredi sermonibus dicens: „Militate
30 nobis et nos vobis magnam tribuimus honorum copiam et seniores vos in palatio meo faciam“. Qui dixerunt: „Non nos terrenae opes delectant, quia plus est nobis perennis vitae bonis perfrui quam transitoria huius mundi gaudia possidere“. Tunc Nero iussit sanctum Gervasium et Protasium cum litteris suis deduci Mediolano et in carcerem atrum retrudi. Sanctum vero Naza<ri>um cum Celso puero iussit in profundo ma<ris p>
35 roici, ut vel ita perderentur. <Angelus> autem domini venit et salvos eos ire fe<cit per mare nat>antes. Quod nautae vi<dentes clamaverunt> ad sanctum Naz<arium dicentes: „Veni, salva nos, per> deum <tuum!“ Sanctus vero Nazarius catezizavit eos et eruditavit sana doctrina fidei et baptizavit,> et in eadem nave perrexit partibus Mediolanis. Cumque ad civitatem Genuam pervenissent, puer Celsus mortuus evenit,
40 cumque Nazarius incertus de morte eius tribularetur, venit ei vox de caelo dicens: „Resurget puer et adnuntiabit tibi gaudium“. Et circa horam nonam surrexit puer dicens: „Ave, pater“. Dixitque ei Nazarius: „Ubi eras?“ Dixitque ei puer: „In loco ubi eram, vidi te stantem iuxta sedem regis aeterni et loquentem tibi de vita immortalis“. Postpridie autem venit Mediolano et invenit sanctos viros Gervasium et Protasium in
45 vera fide et gratia confirmatos, quos pariter ibi adunatos audiens Nero iussit eos decollari. Mox autem corpora eo<rum> furati sunt qui deum timebant et dep<osuerunt e>xtra portam in domum Cyrasii cui<usdam religio>si viri. Eademque nocte <apparuerunt sancto Cy>rasio dicentes d<e fossa humo: „Altius absconde corpora nostra propter Neronem et propter infideles“. Quidam vero philosophus scripsit ab initio
50 martyrium certaminis> eorum et dedit librum eodem Cyrasio, qui abscondit eum iuxta corpora eorum. Quando autem placuit Deo, post multa tempora, revelavit in somnis corpora eorum beato Ambrosio et ita incorrupta eorum corpora repperit, ac si die eodem ibi fuissent sepulta. Quos cum magno honore detulit in civitatem, ubi cottidie

25 iussit] W, K: *dixit*. **26 Gervasius]** R: verbessert aus *Gerbasius*. **28 nos]** K: danach *deo*
28 cum] R: über der Zeile nachgetragen. **29 potuit]** R: *potuisset*. K: *potuit*, später korrigiert zu *potuisset*. **30 tribuimus]** K: *tribuamus*. **30 honorum]** K: korrigiert aus *honoris*. **30 palatio]** R: verbessert über der Zeile aus *placio*. **33 Gervasium]** R: verbessert aus *Gerbasium*. **33 Protasium]** R: *et Protasium* über der Zeile nachgetragen. **33 Mediolano]** R: verbessert auf *Mediolanum*. Danach *iussit* getilgt; W: *Medolano*, wobei ein radiierter Buchstabe zw. *Medo.lano*. **33 et]** K: *et* gelöscht und über der Zeile vor *iussit* nachgetragen. **34 atrum]** W: *atram*. **35 ire]** R: verbessert aus *irae*. **36 Quod]** R: danach ein radiertes *cum*. **37 catezizavit]** K: *cathezizavit*. **38 eadem]** R: fehlt. **38 nave]** R: *navi*. **39 Mediolanis]** Eigentlich: *Mediolani*. **40 Nazarius]** R: danach ein getilgtes *esset*. W: *esset*. **41 adnuntiabit]** W: *adnuntiavit*. **41 Et]** R: *et ad*. **42 Ave]** W: *Have*. **42 eras]** K: korrigiert aus *eas*. **44 Postpridie]** Eigentlich: *Postridie*. **44 autem]** R: fehlt. **44 Gervasium]** Verbessert aus *Gerbasium*. **46 sunt]** W: von späterer Hand über der Zeile *ab his* nachgetragen. **50 eodem]** Eigentlich: *eidem*. **53 K:** danach setzt mit anderer Hand alternativer Schluss ein. **53 ubi]** W: *ibi*.

per eorum sancta merita mirabilia et virtutes ostenduntur plurimae, operante per eos
55 gratia dei, cui sit honor, laus et gratiarum actio de omni misericordia sua in saecula
saeculorum. Amen.

Passio sanctorum Iohannis et Pauli breviar

Handschriften

A
R
W

XIII. De passione sanctorum Iohannis et Pauli

In illo tempore, postquam Constantinus primus Christianus imperator migravit a saeculo et secuta est eum Constantia filia virgo deo devota, et cum Caesari pessimus perveniret Iuliano, quod Paulus et Iohannes germani fratres cotidie turbas christi-
5 anorum pauperum recrearent ex facultatibus, quas eis Constantia sanctissima virgo reliquerat, misit ad eos, ut convenirent dicens: „Debetis meo officio inhaerere“. Illi vero dixerunt: „Homines christiani sumus et Christi famulamur imperio, et quia tu reliquisti religionem sanctam, pro hac iniquitate a tua salutatione destitimus et a societate imperii tui nosmetipsos abstraximus. Sumus enim non falsi, sed veri Christiani“.
10 Quibus Iulianu<s> mandavit: „Considerare debetis, q<uia, cum sit>is in aula regia nutriti, non debe<tis deesse a latere meo, ut habeam vos <primos in palatio me>o. Quod si non fa<ctis, cito interietis“. Paulus et Iohannes> dixे<runt: „Non praeponimus tibi aliam aliquam personam, sed deum tibi praeponimus, qui fecit caelum et terram>, mare et omnia, quae in eis sunt. Timemus plus amicitias tuas quam inimicitias, ne in
15 iram incurramus domini dei aeterni. Ideo numquam ad palatium tuum veniemus“. Iulianus ait: „Decem diebus a me vobis dantur indutiae, ut de salute vestra cogitantes sponte veniatis ad me“. Paulus et Iohannes dixerunt: „Hos decem dies quasi praeterisse nobis existima et quod post decem dies nobis facere volueris hodie facito“. Iulianus dixit: „Decima die venientes ad me amicos vos habeam. Si autem non venietis,
20 quasi hostes publicos puniam“.

Tunc sancti viri Iohannes et Paulus omnes, quos poterant, ad se venire Christianos fecerunt, ordinaverunt vitam suam et incessanter die noctuque elemosinis <in>sistebant erogandis. Die vero decima mis>us est ad eos Terentianus campidoctor cum mi<litibus et> invenit eos orantes dixitque eis: <„Dominus noster Iulian>us statun-

1 Pauli] W: Titel durch Mäusefrass verloren; A: *Natale sanctorum Iohannis et Pauli*. **3 pessimus]** R: *pessimo* korrigiert aus *pessimus*; A: *çesar pessimus*. **4 Iuliano]** R: auf Rasur; W: *Iulianus pervenit ad eum*; A: *Iulianus esset sermo perveniret ad eum*. **6 ad]** R: zwischen *misit* und *ad* eine Lücke von 1 Buchstaben; W, A: *qui*. **6 ut]** W, A: fehlt. **6 convenirent]** W: *conveniret*. **6 Illi]** R: von später Hand *Paulus et Iohannes* darüber geschrieben. **7 Christi]** W: das *x* von *xpi* über der Zeile nachgetragen. **8 salutatione]** R, A: *salvatione*. **10 cum]** R: über der Zeile nachgetragen; A, W: fehlt. **10 in]** R, W: fehlt. **11 deesse]** R: *esse*. **11 habeam]** R: *h* über der Zeile nachgetragen. **12 praeponimus]** R: *i* von *praeponimus* auf Rasur. **14 in]** W: Tilgung; R: fehlt. **15 veniemus]** A, R, W vor der Korrektur: *veniamus*. **17 veniatis]** W: *venietis*. **23 Terentianus]** A: *Terentius*; R, W: durch *an* über Zeile verbessert zu *Terentianus*. **23 campidoctor]** W: später korrigiert zu *campidoctor*.

- 25 culum aureum <Iovis ad vos misit, ut> adoretis illum. <Quod si non facitis, ambo gladio
fe>rie<mini“. Paulus et Iohannes dixerunt: „Si tuus dominus est Iulianus, habeto
pacem cum illo. Nobis autem> alius dominus non est, nisi unus deus pater et filius et
spiritus sanctus“. Cum autem Terentianus eos ab hac intentione minis nullis potuit
evocare, tertia hora noctis fecit foveam in domo eorum et decollari eos iussit et reponi
30 in foveam, ut in exilium missi aestimarentur, non interfecti. Postea autem, Iuliano
interfecto, Iovinianus Christianissimus factus est imperator et apertae sunt ecclesiae et
gaudere coepit religio christiana. Et in domo sanctorum, ubi sepulta erant eorum
corpora, multa signa dominus sua pietate monstravit. Et magna ibi facta est ecclesia et
ita coeperunt a christianis venerari sanctissimi martyres Christi, qui cum palma
35 martyrii intraverunt gaudia paradisi. Per Christum dominum, cui cum patre et spiritu
sancto honor, laus et gloria in omnia saecula. Amen.

27 pater] A: zwischen *deus* und *pater* ein *et* getilgt. **28 Terentianus]** R, W: durch *an* über Zeile verbessert zu *Terentianus*. **28 potuit]** W, R korrigiert zu *potuisset*. **29 evocare]** R: von *vocare* zu *revocare* korrigiert. **29 noctis]** R: *nocte*. **29 decollari]** W, A: *decollare*. **30 foveam]** R: von *in domo* bis *in foveam* vom Schreiber am Seitenende nachgetragen. **30 Iuliano]** W: *Iu* über der Zeile nachgetragen. **31 Iovinianus]** A: durch überschriebenes *ni* aus *Iovianus* zu *Iovinianus*. **32 erant]** W: *er* mit Kürzungszeichen, später vervollständigt zu *erunt*. **32 eorum]** A: fehlt. **36 saecula]** R: *in saecula saeculorum*.

Passio sanctorum Abdo et Sennes brevior

Handschriften

A
L
R

XVIII. De passione Abdo et Sennes III. Kalendas Augustas

Eo tempore, quo Decius impiissimus Caesar ira magna saeviebat in Christianum populum in Persida regione, venerunt ad eum pagani et dixerunt ei: „Ecce, invicte imperator, quos tu honore magno ditasti, corpora Christianorum occisorum colligunt et
5 in praedio suo recondunt, nec diis humilantur nec tuis praeceptis sequuntur“. Decius dixit: „Qui sunt isti profani?“ Responderunt: „Abdo et Sennes“. Decius autem eadem hora iussit eos praesentari sibi, qui dum praesentati fuissent, dixit eis: „Quare sic stulti estis, ut nolitis colere deos nostros invictissimos?“ Responderunt Abdo et Sennes: „Nos invictissimum deum colimus, qui regnat in aeternum“. Decius iratus dixit: „Nescitis
10 quia vita vestra in manibus meis est?“ Qui responderunt: „Vita nostra in potestate est domini nostri Iesu Christi, qui pro nostra salute de caelis venire dignatus est in terris et pro nobis est mortuus et die tertia resurrexit et nos ab aeterna morte redemit“.

Tunc Decius iussit eos retrudi in custodiam vinctos. Veniens autem Romam Decius post menses quattuor secum ducens beatissimos viros Abdo et Sennen catenis obligatos pro nomine domini nostri Iesu Christi, eo quod nobiles viri essent. Tunc Decius
15 omnem senatum in unum conventum adduxit una cum Valeriano praefecto et iussit sibi praesentari Abdo et Sennen maceratos diversis poenis dicensque ad senatum: „Ecce, inimici rei publicae et Romani imperii!“ Quos cum vidisset, omnis senatus mirari coeperit in aspectibus eorum. Tantam enim gratiam dedit dominus servis suis,
20 ut magis dolor esset in amore eorum quam furor. Et Decius Caesar dixit eis: „Sacrificate diis, Abdo et Sennes, et honoramini coram nobis!“ Responderunt Abdo et Sennes:

2 quo] L: korr. aus *quod*. **2 Decius]** L: korr. aus *Decius*. **4 tu]** L: letzter Schacht des *u* korrigiert. **4 colligunt]** R: verbessert aus *colligent* durch überschriebenes *u*. **5 praedio]** L: korrigiert aus *presidio*. **5 recondunt]** L: in nächster Zeile am Zeilenende mit Einfügungszeichen nachgetragen. **5 sequuntur]** A: *obsecundantur*. **7 hora]** R: verb. aus *ora* durch überschriebenes *h*; L: *ora*. **7 sibi]** L: auf der darüberliegenden Zeile am Zeilenende mit Einfügungszeichen nachgetragen. **8 nolitis]** L: *noletis*. **8 invictissimos]** A: *vetustissimos*. **8 Sennes]** L: *Senes*. **10 potestate]** L: *Decius* bis *potesta* Verlust. **13 vinctos]** L: Auf der unteren Zeile am Zeilenende mit Einfügungszeichen nachgetragen. **14 quattuor]** L: *IIIlor*. **14 ducens]** A: *duxit*. **14 Abdo]** A: *Abdon*. **14 Sennen]** L: *Sennem*. **15 obligatos]** Für *obligatos*. **15 Christi]** A: *Christi Iesu*. **17 Abdo]** A: *Abdon*. **17 diversis]** L: korrigiert aus *diversas*. **17 dicensque]** A: *dixitque*. **19 mirari]** L: korrigiert aus *mirare*. **19 coeperit]** Für *coepit*. **20 furor]** L: in der nächsten Zeile am Zeilenende mit Einfügungszeichen nachgetragen. **21 honoramini]** L: mit *honoramini* bricht die Überlieferung ab.

„Nos miseri et peccatores semel nos deo obtulimus oblationem et sacrificium, nam diis tuis non sacrificamus!“ Et iussit Decius ursos feroces et leones parare et, cum ingrederetur amphitheatrum, Valerianum praefectum intrare iussit et eos introduci. Illi
 25 autem introeuntes dixerunt: „In nomine domini nostri Iesu Christi introibimus ad coronam“. Et facto signo crucis in fronte introierunt nudati corpore, induti tamen Christi virtute. Tunc Valerianus iussit dimittere leones duos et ursos quattuor. Qui dimissi venerunt rugientes ad pedes sanctorum martyrum Abdo et Sennes et nullatenus recedebant a pedibus eorum, sed fortiter custodiebant eos. Et dixit Valerianus:
 30 „Ecce nunc claret ars magica eorum“. Et nemo poterat accedere ad eos propter impetum ferarum. Valerianus valde turbatus et iratus iussit ire gladiatores cum tridentibus gladiis et interfecerunt eos et ligaverunt pedes eorum et traxerunt eos mortuos ante simulacrum et iacuerunt ibi corpora sanctorum tribus diebus ad formidinem Christianis. Tunc Quirinus subdiaconus tulit eos quarta nocte et recondit in arca
 35 plumbea in domo sua III. Kalendas Augustas. Latuerunt autem ibi corpora sanctorum multos annos usque ad tempora Constantini, revelabant autem se eius tempore ipsi martyres iam Christianis et allata sunt corpora eorum in cimiterio Pontiani, ubi cottidie per orationes eorum dominus multa mirabilia et sanitates operatur, cui sit honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

22 semel] Für *simul*? **24 praefectum]** R: *Valerianus praefectus*. **26 fronte]** A: *in fronte crucis*.
28 rugientes] A: *rugientes venerunt*. **29 sed]** A: *et*. **32 interfecerunt]** Für *interfecerunt*.

Passio Syxti brevior

Handschriften

A
L
R

XX. De passione sanctorum Syxti, Felicissimi et Agapiti. VII. Idus Augustas

Saeviente diabolo in humanum genus, sicut semper ab initio fecit, maxime tamen cum Christianorum contra se certamen adesse senserat: nam beatus Syxtus apostolicam vicem sua praedicatione gerebat in urbe Romana, multosque ad fidem Christi docendo converterat. Audiens hoc Decius imperator nequissimus et Valerianus praefectus, iusserunt sibi sanctum Syxtum cum clero suo noctu praesentari in Tellure. Syxtus quidem episcopus in Athenis natus et doctus, prius quidem philosophus, postea vero Christi discipulus, dixit ad clerum suum: „Fratres et conmilitiones, nolite pavescere! Omnes sancti quanta passi sunt tormenta, ut securi perpetuam obtinerent vitam et palmam! Nam et dominus Iesus Christus passus est pro nostra salute nobisque reliquit exemplum, ut sequamur vestigia eius. Ipse enim clara voce dixit discipulis suis: ‘Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. Tollite iugum meum super vos et discite a me, quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris’. Ideoque, fratres, eamus ad palmam, nemo metuat terrores“. Responderunt Felicissimus et Agapitus diaconi eius et dixerunt: „Et nos sine te, pater, quo ibimus?“

Tunc missi instantes urguerunt eos venire ante praesides. Praesentatus est autem Syxtus episcopus cum duobus iam dictis diaconibus Decio et Valeriano. Dixerunt ad Syxtum episcopum: „Scis, quare tentus conventionem publicam praesentatus es nobis?“ Syxtus episcopus respondit: „Scio et bene scio“. Decius dixit: „Si scis, fac, ut universi sciant, ut tu vivas et clerus tuus augeatur“. Beatus Syxtus episcopus dixit: „Vere fiet: facio, ut clerus meus augeatur“. Decius dixit: „Ergo sacrificia diis immortalibus et esto princeps sacerdotum“ Beatus Syxtus dixit: „Ego semper sacrificavi et sacrificabo domino Deo patri omnipotenti et Iesu Christo filio eius et spiritu sancto hostiam puram et immaculatam“ Tunc Decius Caesar, cum multis eum blanditiis vel terroribus non potuisset vincere, ut diis sacrificaret, iussit eum in custodiam mitti.

1 Syxti] R: auf Rasur. **1 Augustas]** A: *Sancti Xysti episcopi*. **1 Saeviente]** R: *saeviebat, -bat* auf Rasur; **1 diabolo]** R: korrigiert aus *diaboli* durch überschriebenes *us*. **2 adesse]** A: *a*, danach *s* radiert. **3 Romana]** A: *Roma*. **4 converterat]** A: *convertebat*. **4 hoc]** A: *autem hoc*. **5 Tellure]** R: korrigiert aus *tellore* durch überschriebenes *u*; A: *tellum de*. **7 dixit]** R: auf Rasur. **7 ad]** A: *enim ad*. **7 conmilitiones]** A: *commili .. tones*. **10 sequamur]** R: *quamur* auf Rasur. **14 et]** R: über der Zeile nachgetragen; A: fehlt. **20 dixit]** R: nachgetragen. **23 spiritu]** Für *spiritui*.

- Quod audiens beatus Laurentius archidiaconus eius venit ad eum dicens: „Quo progredieris sine filio, pater? Quo, sacerdos sancte, sine diacono properas? Ostende, pater, in filio virtutem tuam et offer deo quem erudisti, ut tecum perveniat ad coronam“. Tunc dixit Syxtus: „Non ego te desero, fili, neque derelinquo, sed maiora tibi
- 30 debentur pro fide Christi certamina, post triduum tamen me sequeris. Nunc autem accipe facultates ecclesiae in manus tuas et thesauros et divide, quibus tibi videtur“. Tunc quoque beatus Laurentius statim inde perrexit et inter pauperes thesauros ecclesiae divisit. Decius autem iussit iterum beatum Syxtum et Felicissimum atque Agapitum sibi praesentari, et cum nullis eum minis compellere potuisset, ut sacrificaret
- 35 idolis, dixit ad Valerianum: „Si extincti isti non fuerint, non erit clarus timor“. Felicissimus autem et Agapitus dixerunt: „O, miseri, si audieretis monita patris nostri, evadere possetis aeterna tormenta“. Decius autem iratus atque Valerianus iusserunt iterum ad templum Martis adduci, ut, si noluerint sacrificare, capite truncarentur. Pervenientibus autem ad templum Martis, sanctus Syxtus dixit: „Destruat te filius dei
- 40 vivi, o templum iniquum!“ Haec eo dicente responderunt omnes Christiani: „Amen“. Et subito cecidit maxima pars templi et comminuta est. Tunc milites beatum Syxtum episcopum et Felicissimum atque Agapitum diaconos duxerunt et decollaverunt et dimiserunt corpora eorum in platea VIII. Idus Augustas. Noctu vero presbyteri et diaconi cum clero et maxima plebe Christianorum collegerunt corpora eorum et se-
- 45 pelierunt beatum Syxtum in cimiterio Calisti, Felicissimum et Agapitum in cimiterio Praetextati, ubi multa beneficia et virtutes operatus est deus per intercessionem eorum, cui est honor, laus et gloria in saecula saeculorum. Amen.

29 neque] L: beginnt mit *neque*, endet mit *templum martis*. **30 sequeris]** L: *sequaris*. **32 thesauros]** L: *thesaurus*. **34 potuisset]** R: auf Rasur. **34 ut]** L: durch überschriebenes *u* korrigiert aus *et*. **35 dixit]** L: über der Zeile nachgetragen. **35 timor]** L: Zeile endet mit *clarus timor* in der nächsten Zeile am Ende nachgetragen. **36 audieretis]** Für *audiretis*. **37 possetis]** L: *potuissetis*. **38 Martis]** L: korrigiert aus *matris* durch überschriebenes *rt*. **38 noluerint]** A: *noluissent*. **39 Pervenientibus]** L; A: *Pervenientes*. **39 Syxtus]** L: von *Syxtus* bis *iniquum* Textverlust. **40 dicente]** L: *c* über der Zeile nachgetragen. **40 Amen]** R: auf Rasur. **42 duxerunt]** R: korrigiert aus *dixerunt* durch überschriebenes *u*. **43 Augustas]** L: *id Ag.* in der nächsten Zeile am Ende nachgetragen. **43 Noctu]** A: *Nocte*; R: *Nocto*. **45 in]** A und R: über der Zeile nachgetragen. **47 saeculorum]** L: über der Zeile nachgetragen. **47 Amen]** R: fehlt.

Passio sancti Laurentii brevior

Handschriften:

A
F
R
W
L

XXI. De passione sancti Laurentii. III. Idus Augustas

Sanctissimus itaque pontifex Syxtus, dum iam in custodia publica teneretur, beato
Laurentio archidiacono suo facultates et thesauros ecclesiae commendabat dividere
pauperibus. Tunc beatus Laurentius accepta potestate coepit curiose quaerere, ubi
5 pauperes sancti vel clerici essent absconsi; et portans secum thesauros, prout uni-
cuique opus erat, ministrabat.

In Caelio monte vero invenit quondam viduam, quae in viduitate permansit annos
fere XXXII. Haec habebat in domo sua multos christianos et presbyteros cum eis et
clericos absconsos propter metum persecutorum. Quibus beatus Laurentius vestes et
10 necessaria divisit. Veniensque in domum Cyriacae viduae et ibi multos Christianos
invenit, quibus omnibus pedes lavit et necessaria tribuit. Ipsa <autem> Cyriaca vidua
misit se ad pedes eius dicens: <„Per> Christum te coniuro, ut cures me de i<nfirmita>te
capitis mei“. Cui beatus La<urentius dixit>: „In nomine domini nostri Iesu Christi <filii
dei omnipote>ntis pono manum <meam in caput tuum“. Et facta> signo <crucis, posuit
15 super caput eius linteam, de quo tersit pedes sanctorum, et salva facta est eadem
hora.> Ubicumque autem christianos invenit, eorum et pedes lavit eisque necessaria
tribuit.

Invenitque caecum nomine Crescentium, cui manum cum signo crucis inposuit et
inluminavit. Deinde in vico Patricio invenit presbyterum nomine Iustinum cum aliis
20 Christianis numero LX. Beatus Laurentius misit se ad pedes beati Iustini et dixit ei:
„Comple votum meum ut lavem pedes vestros“. Iustinus presbyter dixit: „Hoc pra-
eceptum domini est: fiat voluntas dei“. Sanctus Laurentius lavit pedes eorum et

1 Laurentii] A: *De sancto Laurentio m.*; F: *In natale sancti Laurentii*. **1 III**] L: IIII. **2 Syxtus**] F: *Xistus*;
A, L: *Xystus*. **2 iam**] R: *tam*. **3 commendabat**] W: fängt mit *commendabat* an. **4 pauperibus**] L:
endet mit *pauperibus*. **4 curiose**] A: verbessert aus *curiosae*. **5 absconsi**] F: verbessert aus *scondsi*.
7 quondam] Für *quandam*. **8 habebat**] R: von anderer Hand korrigiert durch eingefügtes *b* aus
habeat. **12 eius**] W: über der Zeile nachgetragen. **14 meam**] A: zwischen *manum meam* ein
überzähliges *manum* getilgt. **15 de**] R: auf Rasur *eum*. **16 Ubicumque**] A: davor getilgtes *t*.
16 et] R, F: fehlt. **16 lavit**] R: auf Rasur. **19 inluminavit**] F: *inluminabit*. **19 in**] W: *in* über der
Zeile nachgetragen. **20 pedes**] F: *Beatus ... pedes* am unteren Seitenrand nachgetragen.
21 lavem] R: davor *et* durch spätere Hand korrigiert auf *ut*; A: darüber klein *ut*; F, W: *et*.
21 vestros] F: *lavim pedes*. **22 lavit**] W: zwischen *la* und *vit* Lücke von 2 Buchstaben.

commendavit beato Iustino seipsum. Et cum inde perrexit, vidit sanctum Syxtum addu<ci> ad martyrium et clamavit ad eum <dicen>s: „Noli me derelinquere, pater
25 <sancte, q>uia iam thesauros expendi, quos <tradidisti m>ihi“.

Audientesque de thes<auris milites t>enuerunt sanctum Laurentium. <Decius autem gavisu>s est de thesauro, <quod audivit, et beato Laurentio> dix<it>: „Ubi sunt thesauri ecclesiae?“ Qui non respondit ei. Tunc Decius iussit Valerianum> diligenter inquirere thesauros et compellere beatum Laurentium, ut sacrificaret. Valerianus ergo
30 Ypolito cuidam vicario dedit eum custodire, qui recludit eum in carcerem cum multis. Ibique erat quidam homo, qui plorando perdidit suos oculos. Cui dixit sanctus Laurentius: „Lucelle, crede in filium dei et baptizare et inluminaberis“. Respondit Lucellus: „Ego semper desideravi baptizari in nomine domini“. Laurentius dixit: „Si credis ex toto corde?“ Ille autem: „Credo“, inquit, „in dominum Iesum Christum“. Tunc
35 Laurentius baptizavit eum et statim aperti sunt oculi eius. Et ille clamavit et dixit: „Benedictus dominus Iesus Christus, qui me inluminavit“.

Videns autem hoc Ypolitus <dixit> ad beatum Laurentium: „Osten<de mihi> thesauros“. Laurentius dixi<t>: „Si credis> in dominum Iesum Christum, et the<sauros tibi ostenda>m et vitam aete<rnam promitto“. Ypolitus d>ixit: „S<i> factis dicta con-
40 probas, faciam quod hortaris“. Laurentius dixit ei: „Tantummodo baptizare“. Et ille se> sponte dedit baptizari. Et baptizato eo rogavit Ypolitus, ut omnem familiam eius baptizaret. Tunc Valerianus mandavit Ypolito adduci Laurentium. Venientes autem ambo ad Valerianum, dixit Valerianus Laurentio: „Iam depone pertinaciam et redde thesauros“. Laurentius dixit: „Da mihi triduo indutias“. Et Valerianus permisit indu-
45 tias.

Sanctus autem Laurentius ab eo die collegit caecos et claudos et quoscumque debiles, et abscondit eos in domo Ypoliti. Tertio autem die praesentavit se sanctus Laurentius in palatio. Et Valerianus Decio <n>untiavit, quia Laurentius post tri-
dua<nam> indutiam deberet thesauros decla<rare>. Decius vero Laurentio dixit: <„Ubi
50 sunt th>esauri, quos promiseras prae<sentare?“ Tunc> Laurentius collecta mul<titu-
dine pauperum> introduxit dic<ens>: „Ecce istis sunt thesauri aeterni, qui numquam

23 Syxtum] W, A: *Xystum*. **24 et**] W: über der Zeile nachgetragen. **24 eum**] R: *eumq(ue)*. **24 Noli**] W: *li* nachgetragen. **27 de**] F: über der Zeile nachgetragen; W: *e* über der Zeile nachgetragen. **28 iussit**] F: *iusit*. **29 thesauros**] R: über der Zeile von späterer Hand nachgetragen: *a beato Laurentio*; F: *de thesauris*, korrigiert zu *thesaurus*. **29 Laurentium**] R: danach von späterer Hand nachgetragen *eum*; F: fehlt. W: fehlt. **30 recludit**] A: *reclisit*. **32 Laurentius**] A: *Cui sanctus Laurentius dixit*. **32 Lucelle**] A: *Lucille*. **33 Lucellus**] F: *Lucellas*; A: *Lucillus*. **33 baptizari**] W, F: verbessert aus: *baptizare*. **34 autem**] R: *dixit* über der Zeile nachgetragen. **34 inquit**] R: fehlt. **34 Christum**] R: *dominum Christum Ihesum*. **35 eum**] A: *eum baptizavit*. **36 dominus**] W: fehlt; R: über der Zeile nachgetragen. **37 autem**] R: fehlt. **38 thesauros**] F: auf Korrektur. **40 hortaris**] R: *h* vorgesetzt zu *hortaris*; F: *ortaris*. **41 familiam**] W: *fa* über der Zeile nachgetragen. **44 triduo**] Für *tridui*. **46 autem**] A: *vero*. **46 Laurentius**] F: *permisit ... Laurentius* am Seitenende nachgetragen. **46 collegit**] R: verbessert aus *colligit*. **49 declarare**] F: *declarare thesauros* neben der Zeile nachgetragen. **51 multitudo**] A: *collectam multitudinem*. **51 istis**] Für *isti*.

minuuntur, sed crescent“. Principes autem videntes se esse contemptos>, iusserunt eum diis sacrificare. Quod cum facere noluit, iussit eum Decius expoliari et caedi saevissime. Cum autem diutissime multis plagis ac variis caederetur, in omnibus
 55 semper deo laudes et gratias referebat. Tunc unus miles, nomine Romanus, videns constantiam eius et patientiam animi, et virtutem dei in eo perspicuens, adferens urceum cum aqua, misit se ad pedes eius et rogavit, ut baptizaret eum. Et baptizavit eum sanctus Laurentius et fide sancta instruxit. Quod audiens Decius Caesar statim iussit eum decollari V. Idus Augustas. Quem nocte Iustinus presbyter tulit et sepelivit honorifice in nomine domini martyrem sanctum.
 60

Eadem nocte <Dec>ius caesar et Valerianus praefect<us iusserunt> iterum beatum adduci Laure<ntium et om>ne genus tormentorum ad<ferri. Cumque var>iis poenaretur <tormentis, ad ultimum in cr>ate <ferrea desuper carbones vivos eum coartari iussit. Ministri autem urgenter ministrabant carbones> et cum furcis ferreis eum
 65 super cratem in ignem deprimebant. Quod cum diu facerent, dixit sanctus Laurentius: „O infelices et insani, nonne cognoscitis quia carbones vestri refrigerium mihi praestant et gaudium, non maerorem?“ Tunc Decius caesar iussit eum artius assari. Tunc beatus Laurentius dixit ei: „Ecce, miser, assasti me una parte, regira et alia et manduca“. Gratias igitur agens deo emisit spiritum cum gaudio. Tunc Decius et Valerianus
 70 confusi dimiserunt corpus eius super craticulam et abierunt. Beatus autem Ypolitus cum sancto Iustino presbytero tulit corpus eius et sepelivit honorifice IIII. Idus Augustas cum magna turba Christiani <pop>uli, qui clara voce domino laudes in ei<us exitu e>t passione dicebant. Per eius <autem mer>ita per latum orbem dominus <non solum, ubi> corpus eius sanctissimum <requiescit, sed et u>bi aliquid de reliq<uiis eius
 75 digne veneratur, mul>ta be<neficia et sanitates praestat atque virtutes. Cui sit virtus, honor et magnificentia in saecula saeculorum. Amen.>

52 sed] R: *et* und *sed* davor über der Zeile nachgetragen; F: zwischen *minuuntur* und *crescent* eingefügt; A: *et* korrigiert zu *set*. **53 cum**] W: *dum*. **53 Decius**] A: fehlt. **53 expoliari**] A: *exspoliare*. **54 multis**] R: über der Zeile nachgetragen. **57 urceum**] R: *-ceum* auf Rasur; W: *urtium*, darüber von späterer Hand *urcium*. **57 et**] R, W: über der Zeile. **58 iussit**] F: *iusit*. **59 V**] W: *IIII*. **59 nocte**] W: *noctu*. **63 poenaretur**] F: *puniretur* korrigiert aus *poeniretur*. **63 crate**] F: *grate*. **63 desuper**] F: *desuper* radiert; R: *de* radiert. **63 coartari**] F: *coartari* korrigiert zu *assari*. **64 furcis**] F: *forcibibus*. **65 cratem**] W: *gratem*; R: *cra*, *te* über Zeile eingefügt; F: *grataem*. **65 in**] F: fehlt. **65 ignem**] F: *igni*; A: *igne*. **65 deprimebant**] W: *deprimi*; R: *bant* nachgefügt; F: *carbones ... deprimebant* am Seitenende nachgefügt. **66 nonne**] A: korrigiert durch überschriebenes *n* aus *none*. **68 regira**] F: *rege*. **68 et**] R: über der Zeile von späterer Hand nachgetragen. **70 super**] W: *su* über der Zeile nachgetragen. **70 craticulam**] W, F: *graticulam*. **71 sancto**] A: fehlt. **74 et**] R: fehlt. **76 Amen**] R: fehlt.

Passio sancti Ypoliti brevior

Handschriften

A
K
R
W

De passione sancti Ypoliti. XXII.

- Consummata igitur passione beati Laurentii tertia die venit Ypolitus in domum propriam et quoniam ipse erat baptizatus et omnis familia eius a beato Laurentio, dedit pacem omnibus servis suis et ancillis et communicavit de sacrificio altaris sancti
- 5 Laurentii. Posita mensa, ut comederet, priusquam cibum sumeret, venerunt milites et tenuerunt eum et perduxerunt ad Decium Caesarem. Cui Decius dixit: „Numquid et tu magus effectus es, quia corpus Laurentii abstulisse dicaris?“ Ypolitus respondit: „Hoc feci non quasi magus, sed quasi christianus“. Quo audito Decius Caesar, furore arreptus, iussit, ut cum lapidibus os eius tunderetur, et expolia vit eum veste, qua
- 10 indutus erat in habitu Christiano, et> dicit ei: „Sacrificica diis et vives, ne pereas per tormenta sicut Laurentius“. Ypolitus dixit: „Utinam exemplum merear beati Laurentii martyris fieri,> quem tu, miser, ausus fuisti ore polluto nominare“. Tunc Decius iussit eum fustibus caedi. Et cum caederetur, dixit ad eum Decius: „Recole militiae tuae et esto noster amicus et in conspectu nostro utere militiam pristinam“. Dixit ei Ypolitus:
- 15 „Ecce Christianum firmo me militare, unde cupio celere ad palmam cum fructu venire martyrii“. Decius Caesar, furore plenus, dixit Valeriano praefecto: „Accipe omnes facultates eius et interfice eum crudeli examinatione“. Tunc Valerianus praefectus, exquisitam omnem facultatem eius, invenit in domo Ypoliti omnem familiam Christianam, quam ipse praeses sibi iussit <ad>duci. Ibidem enim erat nutrix beati <Ypoliti>
- 20 cum viro suo, nomine Concordia <Christiana>. Valerianus praefectus dixit ad <eos praesente Ypolito>: „Considerate aetates <vestras, ne simul pereas>tis cum Ypolito <domino vestro>. Respondit Concordia: „Nos cum domino nostro desideramus pudice mori quam inpudice vivere“. Valerianus praefectus iussit Concordiam plumbatis caedi et, cum caederetur, emisit spiritum praesente Ypolito. Tunc coepit Ypolitus exultans dicere: „Gratias tibi ago, domine Iesu Christe, qui nutricem meam praemisisti
- 25

1 XXII] K: *Passio s. Ypoliti m.*; R: *XXII. De passione sancti Ypoliti*. **2 Consummata]** W: *Consummata*. **3 dedit]** R: *dans* von späterer Hand auf Rasur. **5 Posita]** K: *davor et*. **5 mensa]** R: *davor* über der Zeile: *quoque*. **7 dicaris]** R: *diceris*, *davor* über der Zeile nachgetragen: *probaris*. **8 audito]** W: *auto* durch überschriebenes *dito* korrigiert zu *audito*. **9 eius]** W: über der Zeile nachgetragen. R: fehlt, über der Zeile nachgetragen: *illius*. **10 pereas]** K: *an peries*. **14 pristinam]** R: *militia pristina*. **18 exquisitam]** R: *davor post* über der Zeile eingefügt. **19 quam]** W: *Quas*. **19 Ibidem]** K: *Idem*. **23 quam]** R: *davor magis* über der Zeile nachgetragen. **24 coepit]** R, K: *cepit*.

- ante conspectum sanctorum tuorum“. Valerianus praefectus dixit ad Ypolitum: „Adhuc confidis in arte magica et non honoras deos, ne praecepta principum sequeris?“ Et iussit eum duci foras muros civitatis cum omni familia sua. Tunc Ypolitus coepit omnes confortare dicens: „Nolite metuere, fratres, quia ego et vos unum dominum habemus“.
- 30 Tunc Valerianus iussit, ut omnes capite truncarentur. Et decolla<ti> sunt promiscui sexus numero X<VIII>. Beatum vero Ypolitum iussit pe<r pedes liga>re ad colla in-
domitorum <equorum et sic per cardetum et tribulos trahi. Et si>c tractus redd<idit spiritum. Eadem nocte Iustinus presbyter corpora eorum collegit et sepelivit in eodem loco, ubi per eorum orationes multa beneficia> dominus praestitit fidelibus suis. Cui sit
- 35 honor, laus et gratiarum actio per infinita saecula saeculorum. Amen.

27 sequeris] Für *sequaris*. **28 muros]** W: durch überschriebenes *o* korrigiert aus *muras*. **29 dominum]** K: fehlt. **31 per]** R: daneben hinzugefügt. **31 ligare]** R: *ligari*, danach e-Zunge eingefügt. Ed: *ligari*. **32 reddidit]** R: über der Zeile ergänzt aus *reddit*.

Passio sanctae Euphemiae brevior

Handschriften

R
K
W
L

XXVIII. De passione sanctae Eufemiae XVI. Kalendas Octobres

Diocletiani magni imperatoris temporibus et Maximiani ecclesiae Christi persecutoris erat in civitate Calcidoniae Christianorum congregatio magna, occulta tamen metu saevientium persecutorum. Inter quos ad visitandos erat assidua virgo sanctissima
5 nomine Eufemia, cuius etiam <ma>ter deo serviebat, et non solum indi<gentibus> necessaria ministrabat, sed omnibus <quibus po>tuit sollicite succurrebat <expectans r>etributionem futuram. Q<uidam autem minister Sat>anae dixit <ad proconsulem: „Sunt hic aliqui viri, qui imperatorum decreta et vestra> contemnunt et inrident sacrificia nostra“, quos statim proconsul iussit suis conspectibus praesentari. Qui cum
10 adducerentur, in medio eorum se Eufemia sancta inseruit dicens: „Et ego Christiana sum“. Vultu itaque erat hilaris, ita ut in ea pudicitia et sanctitas virginalis splenderet. Qui cum stetissent omnes ante praesidem, dixit eis: „Omnes pariter immolate deo Marti et inlaesi abscedite. Sin aliud, irato deo Marte omnes poenali morte peribitis“. Qui omnes una voce responderunt dicentes: „Deum viventem et regnantem colimus in
15 caelis, inanes autem picturas non colimus“. Tunc praeses iussit eos in custodiam mitti et diebus singulis torqueri. Sanctam quoque Eufemiam fecit variis mulierum adolationibus blan<diri>, si forte eam posset a proposito revoc<are>. Sanc<ti> autem Christiani clamabant ad e<am> dicentes: „Vid>e ne iste perfidus te deci<piat> vel minis vel terr<oribus>. Iam tibi <thalamum in caelo praeparatum est. Iam tibi quinque prudentes
20 virgines obviam veniunt> habentes oleum laetitiae in vasis suis. Iam regina virginum Maria cum hymnis et melodiis cum choro virginum obviam properat“. Illa autem his animata sermonibus dixit ad iudicem: „Ne putes me tuis vel terroribus vel blanditiis posse a recta via avertere. Nam si pro nomine domini poenas mihi inponis, gloriosam me feceris“. Tunc iratus iudex iussit eam tollere a mulieribus et recludi in carcerem.

1 Octobres] K: fehlt. **2 temporibus**] R: fehlt. **2 Maximiani**] R, W: *Maximi*. **3 Calcidoniae**] W: *Calcidonia*. **3 occulta**] W: *occultata*. **4 ad**] R: anstelle von *Inter quos ad visitandos* von späterer Hand *Quos occulte* auf Rasur. **4 visitandos**] K: *visitandum*. **6 sed**] K: *sed et*. **7 Satanae**] R: *Appellianus nomine* evtl. von derselben Hand über der Zeile nachgetragen. **7 ad**] R: *Priscum* evtl. von derselben Hand über der Zeile nachgetragen. **8 imperatorum**] K: *imperatoris*. **11 splenderet**] W: *splendesceret*. **12 omnes**] K: fehlt. **13 Marte**] K: *Marti*. **15 caelis**] K: *in caelis colimus*. **15 custodiam**] W: *custodia*. **17 eam**] R: verbessert durch Kürzungsstrich aus *ea*. **17 revocare**] R: verbessert aus *revocari*. **22 iudicem**] K: *ad iudicem dixit*. **23 avertere**] R: *averti* verbessert aus *avertere*. **24 feceris**] K: *facis*.

- 25 Altera autem die mane in medio confessorum Christi non vinctam iussit adduci. Illa autem irato vultu exclamavit et dixit ei: „Si iudex aequus esses, non mecum aliter ageres, aliter cum istis, ut non me teneas in vinculis Christi, quorum fidei participem me esse clamo, credo et confiteor“. Tunc Priscus <iu>ssit eam alapis caedi; quae dum amplius caede<retur i>n faciem, vultus eius erat perseverans in <sanitate, q>ua fuerat,
- 30 et pulchrior a verbe<re fiebat. Iter>um autem in carcerem reclusa est <sanctissima virgo. Multis i>gitur terroribus <inlatis dum nullatenus eam vincere potuerunt, iussit eam praeses sacrificare deo Marti; quod dum illa abnueret>, tunc iratus Priscus iussit eam omnibus membris nudam supra rotam duplicem, quae inter concavos vectes ardentes prunas retinebat, artari, ut sic artus eius ignis assaret; ibique inposita sancta
- 35 Eufemia coepit exultare in domino. Argumentum enim rotae talis erat, ut una pars in sursum versus duceretur, alia in deorsum traheretur; ubi sancta virgo ligata, unum brachium eius sursum trahebatur, aliumque deorsum, ut ita in medium possit discerpi. Sed quia deus suis auxiliatur semper, idem magister, qui hoc temperavit, habuit trecentos iuvenes missos, qui hoc funibus trahere debuerant. Missa autem sancta virgo
- 40 in rotam, micanicus magister dedit signum trahentibus dicens: „Ego intra rotam stabo, ut temperem, et dum sonitum audietis, <trahi>te“. Sed nutu dei accidit, ut fe<rra-mentum c>aderet de manibus eius et d<edit sonitum, qui> statim trahentes <discerpserunt magistrum per partes. Sed sancta virgo immobilis permansit, cives autem mirati valde> adportabant ligna circa rotam, ut eam cum rota incenderent. Inposita
- 45 autem igne, angelus domini rapuit famulam Christi et posuit eam super arcum altissimum, qui iuxta erat, transactoque incendio viderunt eam stantem incolomem super arcum. Tunc proconsul machinis eam iussit deponi et iterum retrudi in carcerem, postea autem bestiis tradi. Bestiae autem, ut viderunt eam, ceciderunt ad pedes eius et adoraverunt nihilque ei nocere audebant. Tunc Priscus iratus est valde, adeo ut putarent eum mortuum prae indignatione. Quod videns consiliarius eius annuit servis eius dicens: „Venite et vindicate mortem <domini> vestri“. Tunc unus ex carnificibus <ingre>ssus inmersit in eam gladium et interfecit. <Proconsul a>utem iactavit ei torquem aureum <et coronam et v>estem holosericam; <quibus idem carnifex> indutus cum su<bito egredi voluit, insiluit in eum leo et devoravit omnem carnem eius. Qui

27 aliter] K: *quam*. **27 vinculis**] R: *martyrum* evtl. von derselben Hand über der Zeile nachgetragen.
29 caederetur] K: *tunderetur*. **30 autem**] W: fehlt. **32 dum**] R: fehlt. **32 tunc**] K: fehlt; W: radiert. **34 ut**] R, W: verbessert aus *et*; K: *et*. **35 talis**] R: nach Korrektur: *tale*. **35 in**] R: radiert.
36 versus] K: *versa*. **36 in**] R: radiert. **37 brachium**] R: *brahium*. **37 discerpi**] K: *decerpi*.
38 semper] W: *semper auxiliatur*. **39 debuerant**] *trahere debuerant*] K: *traherent*. **39 virgo**] R: *virgine* nach Korrektur. **41 audietis**] R: *audieritis*. **41 trahite**] R: *si autem sonitum non audieritis trahere nolite* evtl. von derselben Hand am oberen Rand der Seite nachgetragen. **43 cives**] L: beginnt mit *cives*, endet mit *ei noce-* **44 rota**] L: *rotam* korrigiert zu *rota* **47 retrudi**] W, L: *recludi*.
49 est] W: anstelle *iratus est*: *irato animo*. **49 adeo**] K, W: *ita*. **50 prae**] K: *pro*. **50 Quod**] L: beginnt mit *Quod*, endet mit *totus*. **50 eius**] K: fehlt. **52 inmersit**] W: fehlt. **52 et**] *gladium et*] W: verbessert zu *gladio*. **53 holosericam**] R: *holosyricam*; L: *holosiricam*. **54 voluit**] R: *voluisset* verbessert über der Zeile aus *voluit*. **54 in**] R: über der Zeile nachgetragen.

- 55 dum> quaereretur, inventus est totus comestus et torques et corona et vestes sanguinolentae. Tunc pater et mater sanctae virginis et reliqui Christiani tulerunt corpus eius et sepelierunt cum omni honore et gloria. Nos autem glorificemus deum patrem et dominum Iesum Christum cum sancto spiritu, ut precibus sanctae martyris partem mereamur habere cum illa in saecula saeculorum. Amen.

55 quaereretur] L: *quereretur* **56 sanguinolentae]** L: beginnt mit *sanguinolente*, endet mit *Amen*. L: verbessert aus *sangunolent*; L: in derselben Zeile ein Verweiszeichen und *christiani tulerunt corpus eius et se* radiert R: *in vestibulo repertae sunt* evtl. von derselben Hand über der Zeile nachgetragen. **56 Christiani]** L: von *reliqui* bis *patrem* auf Rasur **58 partem]** W: davor *ut* über der Zeile nachgetragen.

Passio sancti Dionysii brevior

Handschriften

K

R

Dionisii et sociorum eius VII. Idus Octobres

Post domini nostri Iesu Christi salutiferam passionem et post sanctae resurrectionis eius gloriam et post ascensionem eius suis discipulis revelatam sanctus Dyonisius tradente beato Clemente, Petri apostoli successore, verbi divini semina gentibus
5 parturienda suscepit et, ubi amplius gentilitatis fervere cognovit, errorem, illum intrepidus et calore fidei flammatus accessit ac Parisius domino ducente pervenit. Hunc ergo locum dei famulus elegit expetendum, ecclesiam illic, quae necdum alicubi erat, cum populis construxit ac officia servientium clericorum ex more constituit probatasque personas honore secundi ordinis ampliavit. Cunctus ergo fide et constructione basilicae roboratus deum gentibus non desinebat insinuare, quem noverat, eiusque omnibus iudicium et misericordiam anteponebat paulatim sociabat deo, quos diabolo subtrahebat. Tunc hostis antiquus videns sibi perire, quod domino constabat assidua populorum conversione proficere, suae partis auctores ad impietatem subito persecutionis armavit, ut eos, qui unum deum et verum colendum insinuaverant,
15 diversitate supplicii afficerent. Itaque cum persecutores impiissimi per quaeque urbis loca pro Christianorum inquisitione percurrerent, sanctum Dyonisium contra incredulos dimicantem Parisius reppererunt, cum quo Rusticum presbyterum et Eleutherium archidiaconum persecutionis furor invenit. Hi sancti viri a beati Dionysii numquam sustinuerant abesse praesentia, quos una et vera fide interrogatio percussoris
20 invenerit, et interrogati unum et verum in trinitate dominum confitebantur. Cumque multis etiam terrentur suppliciis, semper se christianos esse professi sunt. In sanctae ergo fidei pertinacia permanentes, persecutores dum avertere non poterant, dum gladio eorum capita amputabant, tali meruerunt professione migrare, ut amputatis capitibus, linguis adhuc palpitantibus dominum confitebantur et, ut fertur ab aliquibus,
25 ab eo loco, quo trucidati sunt, longius capita in manibus deportabant. Metuentes igitur percussores, ne fidelium turba sanctorum corpora sibi ad patrocinium profutura tumularet, elegerunt taetris Sigonae profundisque gurgitibus eorum corpora perdenda

5 parturienda] K: *parturiendi*. **6 Parisius**] R: *Parisyum*. **7 locum**] R: verbessert aus *loco* durch überschriebenes *u* und Kürzungsstrich. **7 dei**] K: *cum dei*. **7 alicubi**] R: korrigiert aus *alicui*. **9 Cunctus**] Für *Cinctus*. **12 quod**] Für *quos*. **17 Parisius**] R: *Parisyçi*. **18 Hi**] K: *Hii*. **21 terrentur**] R: korrigiert aus *terrentur* durch überschriebenes *re*. **22 dum**] R: hier getilgt und vor *persecutores* über der Zeile nachgetragen. **23 professione**] K: *professione meruerunt*. **24 dominum**] R: über der Zeile *adhuc putaretur lingua palpitans*. **27 Sigonae**] K: *tetri Sigonis fluminis*. **27 profundisque**] K: *profundo*. **27 gurgitibus**] K: fehlt.

committere. Inpositaque in navi corpora ad provisum iubentur gurgitem destinari.
 Tunc matrona quaedam, quamvis pagana, tamen ad conversionem devote parata
 30 subtili consilio ad convivium venire postulat percussores et, dum copiose epulati sunt,
 a memoria eorum, quae susceperant agenda, dilapsa sunt, sed matrona suis obs-
 equacibus indicans iussit de navi sanctorum clam corpora auferre. Qui festinanter,
 quod eis praeceptum fuerat, exequuntur furtumque laudabile in sexto ab urbe me-
 morata lapide in arata, quam seminare paraverat, abscondit. Factaque satione, ut
 35 moris est, tantum seges beneficium adquisivit, ut centuplicatus in ea fructus acqui-
 reretur et patria mereretur salutem. Antedicta tamen matrona, cum persecutionem iam
 vidit conquiescere, locum sanctorum martyrum ossa servantem sollicite requisivit et
 inventum subtiliter designavit, ubi postmodum Christiani basilicam super martyrum
 corpora magno sumptu cultuque eximio construxerunt, ubi cottidie operante per
 40 merita eorum domino multa languentibus praestantur salutis beneficia. De quorum
 nos passione dominus congaudere voluit, qui centesimi fructus praemium suis mar-
 tyribus repromisit. Cui est honor, virtus et potestas per infinita saecula saeculorum.
 Amen.

32 indicans] K: über der Zeile nachgetragen und später verbessert auf *indicabat*. **32 iussit]** R: über der Zeile nachgetragen. **32 auferre]** R: *aufferri*. **33 sexto]** R: *milario* über der Zeile nachgetragen.
42 potestas] R: fehlt.

Vita sancti Amandi brevior

Handschriften

C = C 1 und C 2

K

M 1

M 2

M 3

M 4

M 5

R

V

W

XXXVI De vita et virtutibus sancti Amandi cuius festa est VII Kal. Nov.

Amandus igitur sanctissimus vir ex Aquitaniae est partibus ortus et ex Christianis parentibus est editus. Is cum iam in robur pervenit virile, in Christi fortiter flagravat amore patrem patriamque relinquens Ogiae insulae monasterium petiit ibique a fratribus cum gaudio magno susceptus est.

Quadam autem die ambulans vir dei per eandem insulam obviavit ei mirae magnitudinis serpens. Quo viso perterritus puer ad orationis tamen confugit auxilia. Signo quoque crucis contra eam edito statim serpens rapido cursu iussu viri dei ad latebras suas festinavit et nequaquam amplius in eadem insula apparuit.

10 Amandus igitur puer in sancto <per>manens desiderio Turones ad <sancti Mar>tini sepulchrum orationis <causa perre>xit ibique comam toto<ndit et clericatus honore>m excepit. <Caelesti namque inflammatus desiderio Romam ad beatorum apostolorum limina Petri et Pauli orationis> desiderio perrexit. Ibique denique veniens diversas ecclesias diebus circuevit, nocte vero ad sancti Petri limina pervigil mansit.

15 Quadam itaque vespera dum custodes iuxta morem fecissent diligentiam, sanctum virum Amandum in ecclesia orantem reppererunt, ubi tota nocte vigilare cupiebat. Tum vero unus ex custodibus cum magnis eum iniuriis extra ecclesiam eiecit. Illo

1 Nov] K: *Vita sancti Amandi episcopi* **3 editus]** W, C, K: *est parentibus editus*; M 3: *procreatus*; V: *fuit editus*. **3 robur]** W: korrigiert aus *robor*. **4 Ogiae]** W; M 3; C; R korrigiert zu *Augiae*; M 1; M 2; M 4; M 5: *Augiae*; V: *Augense*. **5 susceptus est]** M 1, M 4, M 5: *est susceptus*; M2 am Rande beigelegt; K: *susceptus*. **6 autem]** K: fehlt. **7 auxilia]** M 2, M 3, M 5: *auxilium*. **8 quoque]** R: *signoque* mit einer Lücke danach. **8 eam]** R, M 3, M 4, M 5, C; V: *eum*; R, W, M 3, C, V: *contra eu/am edito*; M 1, M2, M4, M 5: *edito contra eu/am*. **9 et]** W: *et* nachgetragen; M 1, M 2, M 4, M 5: fehlt *et*. **10 Turones]** M 1, M 2, M 4, M 5: *Turonis*; M 3: *Thuronis*; C, V: *Turonos*. **12 namque]** M 1, M 4: *Caelesti itaque*. **13 desiderio]** R, W, C: *desiderio*; M 1, M 2, M 4, M 5: *causa*; M 3: *studio*; V: fehlt. **13 Ibique]** W: *Ibique* und Lücke; C, M 3: *Ibique*; R, M 4 *Ibi denique*; K: *Ibique denique*. **16 reppererunt]** W, M 1, M 4, K: *reppererant*; M 2, M 5: *invenerunt*; M 3, C: *reppererunt* (korr. aus *repereant*).

autem quasi in extasi sedente in foribus ecclesiae subito ei sanctus apparuit Petrus, qui blande ac leniter ei dixit, ut in Galliam ad exercendam praedicationem rediret. De qua
 20 visionem sanctus vir hilaris factus accepta benedictione feliciter remeavit in Galliam.

<Ibi>que perveniens iam paucis peractis diebus co<actu>s a rege vel a sacerdotibus ordinatus est <episcopus. Acc>eptoque pontificatus honore coepit <evangelizar>e gentibus verbum dei atque <se ipsum praebere in> omnibus exemplum bonorum operum. Erat enim piu>s et mansuet<us> omnique bonitate repletus, vultu
 25 serenus, elymosinis largus, sensu sobrius, corpore castus,> inter divites et pauperes medius, ita ut pauperes quasi pauperem illum aspicerent et divites superiorem aestimarent, captivosque ad redimendos studiosissime promptus, vigiliis et orationibus deditus, in omni sermone perspicuus.

Cum autem quidam Francorum comes congregata multitudine ad dirimendas
 30 resideret actiones, quidam reus praesentatus a populo dignus morti vociferabatur a cunctis. Cumque iam ad patibulum duceretur, vir domini Amandus adveniens pro eius vita coepit rogare suppliciter. Sed hanc a tyranno nequaquam obtinuit adfixusque reus spiritum exhalavit vitae. Recedente autem inde tyranno cum populis sanctus Amandus ad patibulum cucurrit eumque deposuit et <ad> suum secum cubiculum deportavit. <Tuncque> diutissime lacrimas in oration<e> fundens> domino iubente anima defun<cti> ad corpus re>diit et cum viro dei l<oqui> coepit, quod vir domini> non sui op<eris> sed domini hoc esse misericordiae testatus est. Cumque eum ad domum propriam redire fecit, ipsimet suisque discipulis> praecepit, ne cuiquam hoc umquam proderent. At ubi hoc miraculum longe lateque divulgaretur, cursu celeri multi ad eum
 40 pagani venerant et ut Christianos faceret obsecrabant. Fana etiam, quae ipsi fecerant, suis manibus destruebant.

Dagobertus etiam rex, cum donante deo filium habere promeruit, quod ante a domino humiliter fieri postulavit, cogitare coepit cui ipsum infantulum traderet, ut eum sacro baptismo regeneraret. Sanctum sibi Amandum accersire iussit petiitque
 45 eum, ut suum filium et baptizaret et de fonte sancto susciperet. Quod vir domini ea tantum intentione fieri tandem conces<si>t, ut liberius in regno eius ei verbum domini

19 ad] K: fehlt. **21 iam]** M 1, M 2, M 4, M 5: *Illuc dum venisset paucis iam*. **25 sobrius]** M 1, M 2, M 4, M 5: fehlt *sensu sobrius*; bei V fehlt *erat ... perspicuus*. **26 ut]** K: *et*. **26 pauperem]** W: *pauperes* verbessert auf *paupere*; K: *pauperes*. **26 aspicerent]** R: *illum aspicerent* nachgetragen. **27 aestimarent]** R, W: verbessert aus *aestimabant* durch überschriebenes *re* und unterpunktirtes *ba*; M 2, M 4, M 5: *estimabant*. **27 promptus]** W, R: verbessert aus *prumptus*. **29 comes]** W: verbessert aus *comis* durch überschriebenes *e* und unterpunktirtes *i*; K: korrigiert aus *comis*. **29 dirimendas]** W: *ad dredimendas*; M 3, K: *ad derimendas*; R; M 2: *ad redimendas*. **30 resideret]** R: verbessert auf *resideret*; C: *veniret*. **30 vociferabatur]** R: unleserlich auf Rasur. **32 a]** R: *a* nachgetragen. **33 vitae]** K: *exalavit spiritum vitae*. **38 suisque]** R, K: *suis*; R: *-que* von späterer Hand nachgetragen. **39 divulgaretur]** R: *divulgabatur* verbessert aus *divulgaretur* mit überschriebenem *ba* und unterpunktirtem *v*. **39 celeri]** W, K: *sceleri*. **40 obsecrabant]** R: zwischen *faceret* und *obsecrabant* zwei Buchstaben radiert. **42 quod]** W, M 1: *quo*; M 5: *quem*; M 2: *quem* korrigiert aus *quod*. **45 sancto]** M 1, M 4, M 5: *sacro fonte*; C: *fonte sacro*. **45 domini]** K: *dei*. **46 liberius]** W: verbessert aus *liberus* durch überschriebenes *i*.

<praedica>re liceret, acceptumque in manibus <puerum> caticuminum fecit. Cumque finita <oratione nem>o responderet: „Amen“, ipse <infantulus tantum> – a nativitate dies ha<buit XL – respondit clara voc>e: „Amen“. S<tatimque eum sacro fonte rege-
50 nerans nomenque eius Sigobertum inponens, benedixit> et abiit.

Tunc quoque vir sanctus per diversa circuiens loca praedicabat evangelium, multa etiam monasteria virorum ac puellarum in diversis construxerat locis.

In quadam namque civitate caecus quidam ex aqua, qua vir sanctus manus lavaverat, sibi oculos lavans lumen pristinum recepit per misericordiam dei et merita
55 beati Amandi.

Quaedam autem matrona caeca a multis diebus venit ad eum. Cui, dum vir domini signum sanctae crucis oculis eius inprimeret, pristinam reddidit sanitatem.

Monachus autem eius quidam, dum iussis eius oboedire noluit, omnibus corporis membris morbo paralysi dissolutum esse contigit, quem fratres statim navi inmittentes
60 ad mona<s>terium Helnonis perducebant. Quo<d cum> viro dei nuntiaretur leniter sub<ridens dixit: „Q>uia iactantiae atque inoboed<ientiae deditu>s erat pro hac ei ult<ione contigit“, sed tamen p>resbyterum que<ndam advocavit dicens: „Vade et adfer calicem vini et fragmen panis hoc fratri nostro illi aegroto eique praecipe,> ut pro benedictione sumat partem panis istius et vini, et sanitatem percipiet“. Quod ita
65 factum est et omnem corporis recepit sanitatem, ac si nil umquam laesionis in corpore pertulisset.

Sanctissimus igitur vir domini Amandus cum innumeris in mundo claresceret miraculis, et multi per eius praedicationem et innumerabiles crediderunt repletusque bonorum operum fructu felici transitu migravit ad Christum sepultusque honorifice in
70 monasterio quod dicitur Helnone, in quo loco multa per orationes eius credentibus a domino praestantur beneficia, et laudabitur ibi ab omnibus nomen domini nostri Iesu

48 finita] W: *finito*. **48 Amen**] K: *tamen*. **50 eius**] Für *ei*. **50 benedixit**] R: danach *ad regem* getilgt. **51 circuiens**] R: zw. *i* und *e* ein Buchstabe getilgt. **51 praedicabat**] W: *praedicando*. **51 evangelium**] R: verbessert aus *evagelium* durch überschriebenes *n*. **52 construxerat**] W: *construxerit*. **53 sanctus**] K: *Dei* **54 lavaverat**] R: zwischen *la* und *verat* Lücke. **56 domini**] K: *cui vir dum domini*. **57 inprimeret**] W, K: *inprimerat*; R: korrigiert aus *inprimerat* durch überschriebenes *e* und unterpungiertes *a*. **57 pristinam**] W, R: *pristinae*; K: *pristina*. **57 sanitatem**] W: *sanitati*; R: korrigiert aus *sanitati* durch überschriebenes *e*. **58 corporis**] K: *coproris eius*. **59 contigit**] M 5, V: *dissolutus esse contigit*; R, M 4: *dissolutus est*; C, M 1: (fehlt Zeile). **59 inmittentes**] R: korrigiert aus *immitentes* durch überschriebenes *t*. **61 Quia**] R: korrigiert aus *qui* durch überschriebenes *a*. **61 inoboedientiae**] R: *in* am Rand der Zeile beigelegt. **61 hac**] R: *hoc* radiert. **63 illi**] K: *illo*. **64 ita**] R: *ut* von späterer Hand über der Zeile nachgetragen. **65 est**] W: fehlt. **65 recepit**] W: korrigiert aus *recipit* durch überschriebenes *e*; K: *recipit*. **65 umquam**] W korrigiert durch Rasur *nil umquam* auf *numquam*. **68 crediderunt**] R: *crederet*; M2, M4: *crediderunt*; M3, C: *credidissent*. **68 repletusque**] M 3: fehlt; C: *repletus*. **69 Christum**] V fügt hinzu: *septimo Kalendas novembris*. **70 quod**] W, R, K: *quae*; R: spätere Hand korrigiert durch überschriebene *quod*-Kürzung und durch Strich getilgtes *uae*. **70 eius**] W, R: *eius multa*; R: *multa* später durchgestrichen. **71 ibi**] W: *ibi* über der Zeile nachgetragen. **71 nostri**] W: fehlt *nostri*; C: fehlt *domini nostri*.

Christi, cui est cum coaeterno patre et spiritu sancto virtus, honor et gloria, laus et potestas per infinita saecula saeculorum. Amen.

Passio sanctae Caeciliae brevior

Handschriften

A
R
W

XL. De passione sanctae Caeciliae X. Kalendas Decembris

- Factum est autem, postquam Tiburtius et Valerianus duo fratres per praedicationem sanctae Caeciliae conversi sunt ad dominum Iesum Christum et in fide nominis eius martyrio sunt coronati, coepit Almachius urbis Romae praefec<tus> a beata Caecilia
5 sponsa Valeriani facult<ates> eorum quaerere. Beata vero Cae<cilia om>nem eorum substantiam p<auperibus erogavit>. Ipsam quoque, <ut sacrificaret deo Iovi, Alma-
chius iussit inPELLI. Tunc quoque sancta Caecilia apparitoribus, qui eam compellebant, dixit>: „Concives et confratres, scitote mihi magnam esse gloriam pro Christi nomine
10 ferre tormenta, sed de vestra satis doleo iuventute, quia facitis quodcumque vobis ab iniusto fuerit iudice imperatum“. Illi autem omnes flebant, quod tam elegans puella se optaret occidi. Quibus illa dixit: „Non est hoc vitam et iuventutem perdere, sed mutare, dare habitaculum vile et accipere regnum caeleste, dare perituram rem et accipere sine fine mansuram“. Cumque his et huiuscemodi sermonibus eos sancta Caecilia praedicationibus admoneret, crediderunt in domino et baptizati sunt in domo eius a beato
15 Urbano papa promiscui sexus numero quadringenti. <Et> dedicata est domus beatae Caeciliae et sanctus <ibi pa>pa Urbanus occulte omni die domi<nico sanctum o>ffi-
cium fecit et cottidie ibi lucra <Christo fiebant, di>abolo vero innumera de<trimenta. Sed dum> haec agerentu<r, iussit Almachius sanctam sibi Caeciliam praesentari, quamque interrogans ait: „Cuius condicionis es tu?“ Quae respondit: „Ingenua et
20 nobilis>“. Almachius dixit: „Unde tibi praesumptio, quod deos nostros contemnis?“ Caecilia dixit: „De conscientia bona et fide non ficta“. Almachius dixit: „Ignoras quia invictissimi principes nostri praeceperunt ut, qui se Christianos esse confiteantur, gladio puniantur?“. Sancta Caecilia respondit: „Nos scientes nomen sanctum, quod omnino negare non possumus. Melius est enim feliciter mori quam infeliciter vivere“.
25 Almachius dixit: „Elige tibi unum e duobus: aut sacrificia diis aut capitali sententia moriaris“. Sancta Caecilia dixit: „Nescio tu ubi admiseris oculos: nam quos tu deos

1 Decembris] A: *Sancte Cecilie*. V. **2 autem**] A: radiert. **4 Almachius**] R: *Almathus*, mit überschriebenem h. W: *Almatius*. **7 inPELLI**] A: *impelli iussit*. **10 iniusto**] W: *iniuste*. **11 optaret**] W: *obtare*. **13 huiuscemodi**] A: zwischen *huius cemi* d s radiert. **13 Caecilia**] R: danach *et* über der Zeile nachgetragen. **15 promiscui**] A: c über der Zeile nachgetragen. **15 quadringenti**] W: n über der Zeile nachgetragen. A: *quadraginta*. **19 condicionis**] A: n über der Zeile nachgetragen. **19 respondit**] A: n über der Zeile nachgetragen. **19 Ingenua**] Für *ingenuae*. **22 ut**] R: am Rand hinzugefügt. **23 respondit**] A: n über der Zeile nachgetragen **23 quod**] R: verbessert aus *quem*. W: *quem*. **25 Elige**] W: *Elege*. **26 moriaris**] Für *moreris*. **26 oculos**] A: *oculos amiseris*.

dicis, ego et omnes qui sanos oculos habemus saxa et aeramentum ac plumbum esse
conspicimus. Nefas est enim, ut de te risum populus habeat: omnes enim sciunt deum
in caelis esse; isti autem dii tui neque sibi <neque> tibi poterunt subvenire“. Tunc
30 ir<atus Alma>chius iussit eam ad domum suam <reduci et flamm>is balnearibus
concre<mari. Cumque ibi fui>sset inclus<a et super incendium lignorum copiosum
fuisset inmissa, sancta Caecilia die integro et nocte tota ibi inlaesa> permansit, ut nulla
pars vel vestimentorum eius ab igne laederetur. Quod cum audivit Almachius, iussit
eam gladio decollare. Quam spiculator ter in cervicem percussit et caput eius amputare
35 non potuit. Tunc sanctus Urbanus corpus eius auferens nocte sepelivit illud inter
collegas suos episcopos, ubi multi fuerant confessores et martyres pariter conlocati.
Domum autem eius ecclesiam consecravit, in qua beneficia exuberant ad memoriam
sanctae Caeciliae usque in hodiernum diem, praestante domino nostro Iesu Christo,
cui est honor et gloria in saeculorum saecula. Amen.

27 et] R: über der Zeile nachgetragen. **29 poterunt**] R: verbessert aus *potuerunt*. **30 eam**] A: über der Zeile nachgetragen. **31 inclusa**] R: *inmissa* und über der Zeile nachgetragen: *clusa*. **32 inmissa**] R: fehlt. **32 die**] R: *de*. **32 ut**] A: davor *ita*. **33 vel**] R: fehlt. **34 decollare**] R: später verbessert auf *decollari*. **36 collegas**] W: *eg* über der Zeile nachgetragen. **36 suos**] R: *suas*. **36 episcopos**] A: *suos sanctos episcopos*. **36 fuerant**] A: fehlt. **36 martyres**] A: danach *Christi sunt*. **36 pariter**] A: fehlt. **36 conlocati**] A: zwischen *collo* und *ati* eine Rasur und *c* über der Zeile nachgetragen **37 memoriam**] A: *memoriam sanctam*. **39 Amen**] R, W: fehlt *Praestante* bis *Amen*.

Passio sanctae Luciae brevior

Handschriften

K

R

W

<XLV.> De <passione> sanctae Luciae Idus Decembris

- <Cum per universam> provinciam Siciliam beatissimae <virginis Agatha>e fama cre-
bresceret <et Siracusanus populus per mi>lia quin<quaginta ad urbem Catinensium
sitienter pergeret> ad sepulchrum sanctae Agathae virginis venerandum, contigit
5 Luciam de Siracusi venerabilem virginem simul cum matre sua Euthiciana et ceteris
ibidem pervenire, cuius mater per annos quattuor fluxu sanguinis fatigata nullo po-
terat medicamine liberari. In ecclesia igitur lectio Evangelii legebatur, quomodo mulier
sanguine fluens tantum fimbriam vestimento domini tangendo sanabatur. Qua per-
lecta dixit sancta Lucia matri suae: „Si credis, mater, ea quae leguntur, crede Agathen
10 pro Christi nomine passam hoc meruisse, ut semper in praesenti habeat Christum:
continge ergo sepulchrum eius credens et liberaberis“. Discedente autem populo
prostraverunt se ante sepulchrum virginis mater et filia et coeperunt cum lacrimis
flagitare suffragium. Interea, dum orarent, somnum Luciae subripuit et videns in
somno beatam Agathen in medio angelorum stan<tem et> dicentem: „Soror mea,
15 Lucia, virg<o deo devota, quid a> me petis, quod tu po<teris praestare? Nam et matri
tua>e subv<eniet fides tua et ecce sanata est“. His auditis expergefata surrexit> et ait
matri suae: „Mater mea, ecce salva facta es. Per ipsam te deprecor, quae te orando
salvavit, ne mihi aliquando sponsum nomines neque de corpore meo fructum mor-
talitatis inquiras, sed omnia, quae mihi eunti ad sponsum dare debueras, da mihi eunti
20 ad dominum Iesum Christum“. Cui mater ait: „Omnia quae erant patris tui defuncti
ante novem annis, incontaminata custodivi et potius ampliavi quam minui; mea vero
omnia quae sunt, tege oculos meos et fac de his omnibus quicquid tibi placuerit“. Lucia
dixit: „Audi, mater, consilium meum: non satis deo placet qui hoc illi dat, quod
ipse perfrui non potest, sed si cupis gratum deo esse, interea dum vives, da; moriens

1 Decembris] K: *Passio sanctę Lucię virginis martyris*. **2 Siciliam**] W: *Sicilie*. **2 virginis**] R: verbessert aus *virgines*. **5 Siracusi**] W: *Syracusi*; A: *Siracusanis*. **5 Euthiciana**] W: *na radiat*. **8 fimbriam**] W: danach von späterer Hand *in* nachgetragen. **8 Qua**] W: später verbessert zu *qui*. **10 praesenti**] W: *praesenti*. **11 liberaberis**] W: zwischen *libera* und *beris* Lücke von 2 Buchstaben; R: *liberaveris*. **11 Discedente**] K: *Descendente*. **12 se**] K: danach *secunda*. **12 virginis**] K: fehlt. **13 subripuit**] Für *subrepsit*. **13 videns**] W: später korrigiert zu *videt*. **16 subveniet**] R: verbessert über der Zeile aus *subvenit*. **18 nomines**] K: durch überschriebenes *e* korrigiert aus *nominis*. **20 erant**] W: *e* neben der Zeile links nachgetragen. **21 annis**] W: korrigiert zu *annos* durch überschriebenes *o*. **21 potius**] R: *pocius*, verbessert über der Zeile aus *pocus*. **24 si**] W: über der

- 25 enim ideo dones, quia tecum ferre non vales“. Cum ergo de his sermocinaretur cottidie filia cum <m>atre, indubitanter res earum vendebant <et inte>r pauperes expendebant. Quod au<diens qui> eam desponsare voluit, nutric<em sanctae Luciae sollici>te interrogavit, <quid hoc esset, quod res eorum ex>pendeba<ntur. Cui nutrix ait: „Sponsa tua invenit possessiones venales, quae millenos et eo amplius solidos praestant
- 30 easque in tuo nomine volens comparare, ideo videntur aliquantum distrahere“. Credidit stultus verum sibi dicere et coepit ipse auctor vendentium esse. At cum universa didicit pauperibus, viduis, orfanis et peregrinis deoque servientibus erogata, excitavit in iracundiam contra sanctam Luciam proconsulem Paschasium dicensque eam contra leges augustorum esse. Quam Paschasius corripiens, coepit ad sacrificia dae-
- 35 monum invitare; cui beata Lucia dixit: „Sacrificium acceptabile deo et immaculatum, hoc est visitare infirmos, pupillos et viduas in tribulatione eorum et immaculatum se custodire; ego per istos tres annos hoc sacrificium Deo sedula feci. Nunc autem et me ipsam deo sum sacrificium offerre parata“. Pasc<ha>sius dixit: „Patrimonium tuum cum scortat<oribus> exstirpasti et ideo quasi meretr<ix> loqueris“. Lucia> dixit: „Pa-
- 40 trimonium me<um tuto loco constitui, corr>uptores autem <nec mentis nec corporis aliquando suscepi“. Paschasius dixit: „In lupanari> sub turpitudine expiraris, nisi caerimoniis consenseris Augustorum“. Lucia dixit: „Iam tibi dixi, quia numquam me poteris ad consensum provocare peccati. Nam si corpori meo quod gesseris, mens tamen in castitate permanet. Si ergo invitam me violare feceris, castitas mihi du-
- 45 plicabitur ad coronam“. Tunc Paschasius iussit eam ad lupanar duci et tam diu inludi quousque moreretur. Quam cum coeperunt trahere ad lupanar, tanto pondere eam fixit spiritus sanctus, ut virgo domini immobilis permaneret. Trahentes deficiebant sudore et eam movere non poterant. Tunc ligaverunt eam funibus et coeperunt multi trahere, illa autem ut mons immobilis permansit. Tunc Paschasius magos et aruspices iussit

Zeile nachgetragen. **24 gratum**] W: *grata*. **24 esse**] K: anstelle von *esse*: *exhibere servitium*. **24 vives**] W: korrigiert durch überschriebenes *i* zu *vivis*. **25 ferre**] R: verbessert durch Rasur aus *fervere*. **26 indubitanter**] W: zwischen *indu* und *anter* eine Rasur, darüber *bitan* nachgefügt. **26 earum**] W: durch überschriebenes *a* verbessert zu *earum*. R, K: *eorum*. **28 expendebantur**] K: *expendebant*. **29 venales**] R: verbessert *iuvenales* durch leichte Rasur auf *venales*; W: spätere Hand korrigiert *iuvenales* auf *venales*; K: *iuveniales*. **29 solidos**] K: *solī deo*. **30 videntur**] W: durch Punkte *n* getilgt zu *videtur*. **31 dicere**] W: davor durch späteres Hand über der Zeile *eam* nachgetragen. **32 didicit**] K: *dedit*. **32 erogata**] W: spätere Hand korrigiert zu *erogari* durch überschriebenes *ri*. **33 Paschasium**] K: davor *in*, durch Unterstreichen getilgt. **33 dicensque**] W: *que* radiert. **34 leges**] K: *legem*. **34 ad**] W: davor durch spätere Hand über der Zeile *eam* nachgetragen. **36 infirmos**] K: fehlt **36 pupillos**] R: verbessert über der Zeile aus *pupillis*. W: korrigiert aus *popillos* durch überschriebenes *u*. **38 Patrimonium**] W: durch Punkte und überschriebenes *i* korrigiert aus *patronomium*. **41 dixit**] R: *Patrimonium tuum* – *dixit* im unteren Rand der Seite von derselben Hand nachgetragen. **41 expiraris**] Für *expirabis*. **42 Augustorum**] W: *auctorum*. **42 me**] W: davor Lücke von drei Buchstaben. **43 quod**] R: verbessert auf *quid*. **45 inludi**] Für *includi*. **46 moreretur**] R, K: verbessert auf *moreretur*. W: *morietur*, verbessert zu *moreretur* durch überschriebenes *re*. **49 aruspices**] W: *auruspices*, von späterer Hand korrigiert zu *aruspices*; K: *auruspices*.

50 suas agere superstitio<nes, u>t eam moverent; illi autem in nihil<o eam mov>ere poterant. Tunc iussit <multa boum p>aria mitti, ut ita <traheretur, et omnino ea>m move<re non potuit. Tunc ignem copiosum circa eam> iussit incendi, at illa in nomine domini Iesu Christi perstitit immobilis dicens: „Ego enim rogavi dominum meum Iesum Christum, ut ignis iste non dominetur mihi, quatenus vestrae impietati insultent fi-

55 dentes in Christum. Et ideo petii indutias martyrii mei, ut credentibus timorem passionis auferrem et non credentibus vocem insultationis adferrem“.

Tunc Paschasius delusum se videns gladium in guttur eius iussit inmergi. Illa autem percussa quamdiu voluit oravit et quamdiu voluit adstantibus virtutem domini praedicavit et Dioclicianum de regno eiectum et Maximianum mortuum nuntiavit.

60 Paschasius autem a Romanis capitalem subiens sententiam interfectus est. Lucia autem venientibus sacerdotibus vel omni clero orante pro ea et cum omnes dicerent ‘Amen’, emisi<t spiritum>. Et in eodem loco fabricata est sancti<tati eius> ecclesia, in qua orationes eiu<s florent> et beneficia multa praest<antur contingentibu>s sepulchrum <eius, per Iesum Christum dominum nostrum, cui est honor et gloria per omnia

65 saecula saeculorum. Amen>.

50 nihilo] K: anstelle in *nihilo*: *nihilomagis*. **53 perstitit**] R: verbessert *perstetit* auf *perstitit*. W: verbessert aus *perstet* durch über der Zeile nachgetragenes *it*, eine spätere Hand korrigiert auf *perstitit*. **54 impietati**] R: *impietati*. **57 se**] K: *se delusum*. **57 guttur**] R: verbessert durch Rasur auf *guttur*. **57 inmergi**] R: verbessert durch Rasur auf *infigi*. **59 Dioclicianum**] W: verbessert zu *Dioclecianum* durch Anfügen einer Öse und einer Zunge des *e*. **60 subiens**] R: zwischen *subi-* und *-ens* ein Buchstabe radiert; W: *subiciens*, später korrigiert zu *subigens*. **60 est**] K: danach *dixit*. **61 et**] R: davor wurden zwei Buchstaben radiert.

Passio apostolorum Petri et Pauli brevior

Handschriften

W

R

XV <De p>assione a<postolorum Petri et P>auli

- <Tem>pore illo, cum Petr<us et Paulus semina vitae aeter>nae evangelium <praedicando seminarent in urbe Roma, seniores civitatis haec audientes graviter resistebant egeruntque, ut sermo eorum in murmurationem> populi perveniret et Symonem
- 5 magum Neroni Caesari praeferrent et sanctos dei apostolos condemnarent. Innumera-
rabiles enim populi dum per praedicationem eorum converterentur ad deum, contigit
ut multi nobiles et primates viri et feminae militiam desererent et Domino Christo
fideliter servirent. Hinc seditiosus populi murmur inolevit et Symon in zelum malitiae
excitatus de Petro multa mala dicere coepit dicens eum magum esse et seductorem.
- 10 Multi autem eius malitiae credebant, quia multa signa arte magica faciebat. Fecitque
serpentem aeneum se movere et lapideas statuas et aereas ridere seque movere, se-
metipsum autem subito in aere videri. Petrus vero contra haec infirmos <ver>bo cu-
rabat, caecos videre faciebat, daemones so<lo iusso fug>abat, etiam et mortuos
suscitabat. Dicebat autem populo, u<t ab eius sedu>ctione effugerent, et it<a contigit
- 15 inter se pop>ulum esse divisum. Alii <cum Petro, alii cum Symone pergeban>t. Q<uod
cum Nero imperator audivit, Simonem magum ad se venire iussit. Qui ingressus ad
eum coepit subito mutare> effigies, ita ut nunc puer nunc senior esset, altera vero hora
adolescentior. Quod videns Nero vere hunc filium dei aestimabat. Petrus vero dicebat
eum mendacem esse, magum et seductorem et in omnibus dei adversarium et in-
- 20 imicum. Simon autem iterum ingrediens ad Neronem dixit: „Audi me, bone imperator.
Ego sum filius dei, qui de caelo veni. Usque modo enim Petrum solum patiebar ad-
versarium, nunc ergo geminatum est malum, quia et Paulus cum eo praedicat. Constat

1 XV] W: fehlt. **3 Roma]** R: danach Lücke von 3 Buchstaben **5 et]** W: ut. **6 contigit]** W: verbessert durch Rasur aus *contingit*. **7 militiam]** Für *malitiam*. **7 desererent]** W: *deserebant*. **8 servirent]** W: *severebant*. **8 Symon]** R: über der Zeile nachgetragen **8 malitiae]** R: verb. aus *militiae* durch überschriebenes *a* und unterpungiertes *i*. **10 malitiae]** R: verb. aus *militiae* durch überschriebenes *a* und unterpungiertes *i*. **11 seque]** R: *seti*. **12 videri]** R: verb. aus *videre* durch überschriebenes *i* und unterpungiertes *e*; danach Lücke von ca. 5 Buchstaben (Rasur, wobei letzter Buchstabe *e*); W: *videre*. **13 faciebat]** R: über der Zeile nachgetragen, W: fehlt. **13 fugabat]** W: danach Verweiszeichen. **14 suscitabat]** W: *etiam ... suscitabat* fehlt. **15 Alii]** R: verb. aus *ali* durch nachgetragenes *i*. **15 alii]** R: verb. aus *ali* durch nachgetragenes *i*. **18 dei]** W: *dei filium*. **18 dicebat]** W: *docebat*. **19 esse]** W: *esse mendacium*. **21 Petrum]** R: verb. aus *Petro* durch überschriebenes *um* und unterpungiertes *o*; W: *Petro*. **22 geminatum]** W: *na* über der Zeile nachgetragen.

- enim, quia nisi de interitu eorum cogitaveris regnum tuum stare non poterit.“ Alia autem die vocati omnes ante Neronem multis sermonibus contendebant. Simon dixit
- 25 Neroni: „Ne diutius hunc patiar inimicum, modo praecipiam angelis meis, ut venient et vindicent me in Petro.“ Petrus dixit: „Nihil timeo a<ngelos tuo>s daemones, sed illi potius me tim<ent per virtutem> et confidentiam domini mei Iesu Christi, quem te ipsum esse> mentiris.“ Nero <dixit: „Non times Symonem, qui deus est et omnia rimatur occulta?“ Petrus dixit: „Si omnia scit occulta, dicat nunc mihi quid cogitem vel
- 30 agam.“ Petrus autem iussit> sibi occulte dari panem, quem benedixit ac fregit in manibusque fragmenta collegit. Tunc Symon indignatus, quod dicere non potuit, dixit: „Procedant canes magni et devorent eum in conspectu Neronis.“ Et subito apparuerunt canes mirae magnitudinis et irruere super Petrum temptabant. Petrus vero extendens manum in oratione et ostendens canibus panem benedictum, subito canes evanuerunt
- 35 Petrusque Neroni dixit: „Dixi enim tibi, quia diabolus est iste. Nam qui angelos promiserat, canes adhibuit.“ Simon ad Neronem dixit: „Ego enim me ostendo vere dominum esse. Iube ergo aedificare mihi turrim excelsam, ut ascendam super eam et praecipiam angelis meis, ut cunctis me videnti<bus> perferant in caelum.“ Interea autem Symon di<xit ad> Neronem: „Si vis credere, quia dei fili<us sum et, cum>
- 40 mortuus fuerim, resurgam, iu<be me in abdit>o loco occidi et si non d<ie tertia resurgam noli cre>dere mihi.“ E<git enim arte magica, ut in abdito loco vervex decollaretur et Simon ipse visus est esse vivus. Decollato autem ariete Symon latenter abscessit. Is autem,> qui decollavit vervicem, cum ad lumen protulit, invenit caput vervicinum, sed dicere regi noluit, quia perfidus erat. Simon vero tertia die se Neroni
- 45 ostendit et persuasit, ut iuberet occidi sanctos apostolos dei. Nero vero parare iussit turrim excelsam valde et omnem populum praecepit adesse ad spectaculum illud. Altera autem die iussit Petrum et Paulum adduci. Quibus Nero dixit: „Nunc veritas apparebit de Simone.“ Petrus et Paulus dixerunt: „Non nos, sed deus detegit eum.“ Tunc ascendens Simon turrim coram omni populo extensis manibus coepit volare.
- 50 Tunc Petrus dixit ad Paulum: „Ora dominum et vide.“ Paulus autem, ut vidit eum volantem in aera, dixit ad Petrum: „Perfice quod coepisti. Iam enim vocat nos dominus“. <Et> aspiciens Petrus contra Simonem dixit: „<Adiuro vos>, angeli Satanae, qui eum fertis ad <decipiendos ho>mines, per deum creatorem o<mnium, ut eum hac ho>ra dimittatis.“ <Qui continuo dimissus cecidit et per quattuor partes confractus
- 55 expiravit. Tunc Nero iratus iussit in patibulo Petrum adfigi, Paulum vero> capite de-

23 cogitaveris] W: *cogitaberis*. **23 tuum**] R: über der Zeile nachgetragen. **23 poterit**] W: *te* über der Zeile nachgetragen. **25 venient**] Für *veniant*. **27 me**] W: fehlt. **29 occulta**] R: verb. aus *occulte* durch darübergeschriebenes *a*. **29 occulta**] W: *occultae*. **31 collegit**] W: *collexit*. **33 irruere**] R: verb. aus *inruere* durch überschriebenes *r* und unterpungiertes *n*. **34 ostendens**] R: Schluß-s nachgetragen. **34 subito**] W: *Et subito*. **35 iste**] W: *iste est*. **37 turrim**] W: *turrem*. **37 excelsam**] W: *excelsum*. **41 ut**] R: *ut* über der Zeile nachgetragen. **42 vivus**] R: über der Zeile nachgetragen. **43 vervicem**] W: *arietem*. R: *vervecem*. **44 vervicinum**] W: *berbicinum*. R: *vervecinum*. **46 turrim**] W: *turrem*. **46 populum**] W: fehlt. **49 turrim**] W: *turrem*. **50 ut**] R: über der Zeile nachgetragen; W: fehlt. **51 quod**] W: *d* von späterer Hand über der Zeile nachgetragen.

collari. Petrus autem veniens ad crucem rogavit sursum sibi pedes everti et caput deorsum, ut ad caelum se venturum ostenderet. Suspensus vero in patibulo diutius oravit et oves suas domino commendavit et sic domino spiritum reddidit. Paulus decollatus est longe ab eo. Nero autem seditionem timens populi fugit et ulterius non apparuit. Unde aestimatur a lupis <eum> esse consumptum. Sanctorum autem apostolorum corpora dum Graeci tollerent, ut ultra mare transferrent, accidit terrae motus nimius et percipientes versutiam eorum Romani concurrerunt et adprehenderunt eos et sancta ab eis corpora abstulerunt et sepelierunt in loco qui dicitur Catacumbas, <ubi> praestantur multa mirabilia per benefic<ium> Christi et per orationem eorum in
65 saecula <saeculor>um. Amen.

56 sibi] R: *ibi* **60 eum]** R: über der Zeile nachgetragen. **64 et]** R: über der Zeile nachgetragen; W: fehlt.

Sermo de natale apostolorum Petri et Pauli

Handschriften

R

W

XVI De natal<e apostolorum> Petri et Pauli item

<Cum omnes apostoli p>arem gratiam sa<nc<titatis apud deum obtinerent, quo tamen pacto Petrus et Paulus evidenter prae ceteris speciali quadam fidei virtute in salvatore praecellerent> ex ipsius domini iudicio possumus adprobare. Nam Petro sicut boni
5 dispensatori claves dedit regni caelestis, Paulo autem tamquam idoneo doctori magisterium ecclesiae coniunxit, scilicet ut quos Paulus erudiret ad salutem, Petrus susciperet ad quietem; ut quorum corda Paulus inlustraret doctrina verborum, eorum animabus Petrus aperiret regna caelorum. Clavem ergo scientiae et Paulus a Christo accepit, qua ad fidem corda peccatorum reserantur, mentium secreta panduntur et
10 quicquid in scripturis sanctis clausum tenetur in palam rationali manifestatione producit. Ergo beatus Petrus et Paulus eminent inter universos apostolos et peculiari quadam praerogativa praecellunt. Puto enim illos inter se aequales esse meriti <qui aequales erant in passione et simil<i eos fidei devot>ione vixisse, quos simul <vidimus ad martyrii> gloriam pervenisse. Non enim sine causa factum putamus quod
15 uno die in uno loco unius tyranni tolerare sententiam, una die passi sunt, ut ad Christum pariter pervenirent.> Cuius autem meriti sint beatissimi viri Petrus et Paulus, hinc possumus intellegere, quod dominus sicut orientis regionem propria inlustraverat passione, occidentalem plagam, ne quid minus haberet, vice sua apostolorum sanguine inluminare dignatus est. Et licet illius passio nobis profectus sit maximus ad
20 salutem, apostolorum tamen martyrium nobis contulit ad exemplum. Propterea igitur virtutem sanctorum nobis posuit ad exemplum, ut si eos bonis moribus quantum possumus imitare contendimus, aeternae cum eis beatitudinis praemia participemus. Si autem in malitia perseverare volumus, graviora etiam tormenta sustinere debemus, quia scimus et vidimus atque audivimus quid boni facere debemus, sed hoc praesumptiose contempnimus. Si enim ad boni incitamentum divina, quibus admoneremur, praecepta deessent, pro le<ge nobis exem>pla sanctorum proficerent. Ad co<ntra dum et nos deus> praeceptis suis docet et vitam <sanctorum boni operis ex>empla nobis proponit, nulla est iam de reatu excusatio, quia et lex dei aures nostras cottidie pulsatur et factorum documenta bonorum cordis nostri intima provocat. Nos quoque, si

1 XVI] W: fehlt. **1 De]** W: *Item*. **4 praecellerent]** R: -nt auf Rasur. **4 boni]** Für *bono*. **8 ergo]** R: *vero*. **15 toleravere]** R: verb. aus *tolleravere* durch getilgtes *l*. **16 sint]** W: *sunt*. **17 sicut]** W: *sicut* fehlt; R: *quod dominus sicut* auf Rasur. **21 virtutem]** W: *virtutes*. **24 audivimus]** W: *audimus*. **24 quid]** R: *qui*. **25 praesumptiose]** R: *presumptiosae*. **26 Ad]** R: -t auf Rasur; W: *ad*. **29 provocat]** Für *provocat*. **29 si]** R: über der Zeile nachgetragen.

- 30 pravorum saepe secuti sumus exempla, cur non imitamur sanctorum deo digna et bene placita facta? Et si apti fuimus imitari iniquos ad malum, cur pigri sumus imitare bonos in bonum? Oremus ergo dominum, fratres, ut virtutes, quas sanctis praeparavit ad coronam, nobis proficere faciat ad beatitudinem sempiternam pius et misericors deus, qui nos et clementer de nihilo formavit et benignissime de aeterna morte redemit,
- 35 regnans et permanens in gloria per omnia saecula saeculorum. Amen.>

30 imitamur] R: verb. aus *imitemur* durch darübergeschriebenes *a*. **31 apti**] R: verb. aus *apta* durch überschriebenes *i*. **33 faciat**] R: verb. aus *faciet* durch darübergeschriebenes *a*.

Quellenverzeichnis

- Acta s. Sebastiani (ed. Jean Bolland/Godefroid Henschen, AA SS 20 Ianuarii 2, Antwerpen 1643) 265–278; (ed. J. P. Migne, PL 17, Paris 1845) 1021–1056.
- Admonitio (ed. Herbert Schneider, Karolingische Kapitularien und ihre bischöfliche Vermittlung. Unbekannte Texte aus dem Vaticanus latinus 7701, in: Deutsches Archiv 63, 2, 2007) 485–491.
- Admonitio generalis (ed. Hubert Mordek/Klaus Zechiel-Eckes/Michael Glatthaar, MGH Fontes iuris antiqui in usum scholarum separatim editi 16, Hannover 2012).
- Admonitio ad omnes regni ordines, 823–825 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 303–307.
- Agobard von Lyon, De diviniis sententiis contra iudicium Dei (ed. Lieven van Acker, CC CM 52, Turnhout 1981) 31–49.
- Agobard von Lyon, De picturis et imaginibus (ed. Lieven van Acker, Agobardi Lugdunensis Opera Omnia, CC CM 52, Turnhout 1981) 149–181.
- Agobard von Lyon, Epistolae (ed. Ernst Dümmler, MGH Epistolae 5, Berlin 1894).
- Agobard von Lyon, Liber de correctione antiphonarii (ed. J. P. Migne, PL 104, Paris 1851) 329–340.
- Agobard von Lyon, Liber de divinis sententiis digestus cum brevissimis adnotationibus contra damnabilem opinionem putantium divini Iudicii veritatem igne vel aquis vel conflictu armorum patefieri (Adversus legem Gundobadi) (ed. Lieven van Acker, CCSL 52, Turnhout 1981) 17–28.
- Akten der römische Synode von 745 (ed. Reinhold Rau, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe IVb, Darmstadt 31994) 396–410.
- Aldhelm, Carmen de virginitate (übers. Michael Lapidge/James L. Rosier, Aldhelm, The Poetic Works, Cambridge/Dover-NH 1985) 95–167.
- Aldhelm, De virginitate (ed. R. Ehwald, MGH AA 15, Berlin 1919) 209–323; (übers. Michael Lapidge/Michael Herren, Aldhelm, The Prose Works, Cambridge/Totowa-NJ 1979) 49–132.
- Alkuin, Adhortatio ad imitandas virtutes sancti Vedastis (ed. J. P. Migne, PL 101, Paris 1863) 678–681.
- Alkuin, Adversus Elipandum Toletanum (ed. J. P. Migne, PL 101, Paris 1863) 231–270.
- Alkuin, Carmina (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae latini aevi Carolini 1, Berlin 1881) 160–351.
- Alkuin, Commentaria in sancti Iohannis evangelium (ed. J. P. Migne, PL 100, Paris 1863) 733–1008.
- Alkuin, De animae ratione liber ad Eulaliam virginem (ed. J. P. Migne, PL 101, Paris 1863) 629–650.
- Alkuin, De vera philosophia (ed. J. P. Migne, PL 101, Paris 1863) 849–854.
- Alkuin, De virtutibus et vitiis (ed. J. P. Migne, PL 101, Paris 1863) 613–638.
- Alkuin, Disputatio de Rhetorica et de Virtutibus Sapientissimi Regis Karli et Albini Magistri (ed. Wilbur Samuel Howell, The Rhetoric of Alcuin & Charlemagne. A Translation, with an Introduction, the Latin Text, and Notes, Princeton Studies in English 23, Princeton 1941) 66–155.
- Alkuin, Epistolae (ed. Ernst Dümmler, MGH Epistolae 4, Berlin 1895) 1–481.
- Alkuin, Versus de patribus, regibus et sanctis Eboracensis ecclesiae (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae Latini aevi Carolini 1, Berlin 1881) 169–206; (trans. Peter Godman, The Bishops, Kings, and Saints of York, Oxford Medieval Texts, Oxford 1982).
- Alkuin, Vita Richarii confessoris Centulensis (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 4, Hannover/Leipzig 1902) 381–401.
- Alkuin, Vita Vedastis episcopi Atrebatensis (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 3, Hannover 1896) 414–427.
- Alkuin, Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis (ed. Wilhelm Levison, MGH SS rer. Merov. 7, Hannover/Leipzig 1920) 81–141.

- Ambrosius Autpertus, *Oratio contra septem vitia* [Recensio A] (ed. Robert Weber, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* XXVII B, Turnhout 1979) 935–944.
- Ambrosius Autpertus, *Sermo de cupiditate* (ed. Robert Weber, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 27 B, Turnhout 1979) 963–981.
- Angilbert von Saint-Riquier, *Ecloga ad Carolum regem* (ed. Ernst Dümmler, *MGH Poetae latini aevi Carolini* 1, Berlin 1881) 360–363.
- Annales ex Annalibus Iuvavensibus antiquis excerpti* (ed. Harry Bresslau, *MGH SS* 30, 2, Leipzig 1934) 727–747.
- Annales sancti Amandi* (ed. Georg H. Pertz, *MGH SS* 1, Hannover 1826) 6–14.
- Annales qui dicuntur Einhardi* (ed. Friedrich Kurze, *MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum* [6], Hannover 1895).
- Annales sancti Emmerami Ratisponensis maiores* (ed. Georg H. Pertz, *MGH SS* 1, Hannover 1826) 91–93.
- Annales regni Francorum* (ed. Friedrich Kurze, *MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum* [6], Hannover 1895).
- Annales Fuldenses* (ed. Friedrich Kurze, *MGH SS rerum Germanicarum* 7, Hannover 1891).
- Annales Laureshamenses* (ed. Georg Heinrich Pertz, *MGH SS* 1, Hannover 1826) 22–39.
- Annales Laurissenses* (ed. Georg Heinrich Pertz, *MGH SS* 1, Hannover 1826) 134–174.
- Annales Mosellani* (ed. Johann Martin Lappenberg, *MGH SS* 16, Hannover 1858) 491–499.
- Annales Xantenses* (ed. B. de Simson, *MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum separati editum* [12], Hannover/Leipzig 1909) 1–39.
- Antiphonae et responsoria de Haimhrammo* (ed. Bruno Krusch, *MGH SS rer. Merov.* 4, Hannover/Leipzig 1902) 524–526.
- Arbeo von Freising, *Vita Corbiniani episcopi Baiuvariorum* (ed. Bruno Krusch, *MGH SS rer. Merov.* 6, Hannover/Leipzig 1913) 497–593; (lat. u. dt. Franz Brunhölzl, *Bischof Arbeo von Freising. Das Leben des Heiligen Corbinian*, in: Hubert Glaser/Franz Brunhölzl/Sigmund Benker, *Vita Corbiniani. Bischof Arbeo von Freising und die Lebensgeschichte des hl. Korbinian*, München/Zürich 1983) 77–159.
- Arbeo von Freising, *Vita vel passio Haimhrammi episcopi et martyris Ratisbonensis* (ed. Bruno Krusch, *MGH SS rer. Merov. in usum scholarum* [13], Hannover 1920) 1–99; (lat. u. dt. Bernhard Bischoff, *Leben und Leiden des Hl. Emmeram*, München 1953).
- Arn von Salzburg, *Synodalsermo* (ed. Rudolf Pokorný, *Ein unbekannter Synodalsermo Arns von Salzburg*, in: *Deutsches Archiv* 39, 2, 1983) 390–394.
- Arn von Salzburg, *Testimonia ex sacris voluminibus collecta* (ed. Harald Willjung, *Das Konzil von Aachen 809*, *MGH Concilia* 2, Supplementum 2, Hannover 1998) 250–283.
- Augustinus, *Confessiones* (ed. Pius Knöll, *CSEL* 33, Prag/Wien/Leipzig 1896).
- Augustinus, *De civitate Dei* (ed. Bernhard Dombart/Alphons Kalb, *CCSL* 47, Turnhout 1955).
- Augustinus, *De doctrina Christiana* (ed. William MacAllen Green, *CSEL* 80, Wien 1963); (übers. Karla Pollmann, *Aurelius Augustinus, Die christliche Bildung [De doctrina Christiana]*, Stuttgart 2002).
- Augustinus, *De Genesi ad litteram* (ed. Josph Zycha, *CSEL* 28, 1, Wien 1894).
- Augustinus, *De libero arbitrio* (ed. W.M. Green, *CCSL* 29, Turnhout 1970).
- Augustinus, *Sermones* (ed. J. P. Migne, *PL* 38, Paris 1865).
- Augustinus, *Sermones* (ed. François Dolbeau, *Vingt-six Sermons aux Peuples d'Afrique*, Paris 1996).
- Augustinus, *Sermones de Vetere Testamento* (ed. C. Lambot, *CCSL* 41, Turnhout 1961).
- Augustinus, *Tractatus in evangelium Iohannis* (ed. J. P. Migne, *PL* 36, Paris 1841) 1379–1976.
- Beda Venerabilis, *Epistola ad Ebertum episcopum* (ed. Charles Plummer, *Venerabilis Bedae opera historica* 1, Oxford 1896, ND 1969) 405–423.
- Beda Venerabilis, *Historia abbatum* 3 (ed. Charles Plummer, *Venerabilis Bedae Opera Historica* 1, Oxford 1896, ND 1969) 364–384.

- Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica* (ed. Bertram Colgrave/R. A. B. Mynors, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford 1969, reprinted 1991); (übers. Günter Spitzbart, *Beda der Ehrwürdige: Kirchengeschichte des englischen Volkes, Texte und Forschungen* 34, Darmstadt ²1997).
- Beda Venerabilis, *Homeliarium evangelii libri II* (ed. David Hurst, CCSL 122, Turnhout 1955) 1–378.
- Beda Venerabilis, In *Lucae evangelium expositio* (ed. D. Hurst, CCSL 120, Turnhout 1960) 5–425.
- Benedictus Levita, *Capitularia* (ed. Georg Heinrich Pertz, MGH Leges 2, pars altera: *Capitularia spuria*, Hannover 1837) 17–158.
- Breves Notitiae (ed. Fritz Lošek, *Notitia Annonis und Breves Notitiae*, in: *Quellen zur Salzburger Frühgeschichte*, ed. Herwig Wolfram, *Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 44, zugleich *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde* Erg. Bd. 22, Wien/München 2006) 9–178 (88–119).
- Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus (ed. Michael Tangl, MGH, *Epistolae selectae* 1, Berlin 1916); ([teilw.] übers. Reinhold Rau, *Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* 4b, Darmstadt 1968) 24–354.
- Brun Candidus, *Vita Aegil abbatis Fuldensis* (ed. Gereon Becht-Jördens, *Vita Aegil abbatis Fuldensis a Candido ad Modestum edita prosa et versibus. Ein Opus geminum des IX. Jahrhunderts. Einleitung und kritische Edition*, Marburg 1994).
- Caesarius von Arles, *Sermones* (ed. Germain Morin, CCSL 103 und 104, Turnhout 1953).
- Capitula Bavarica (ed. Rudolf Pokorny, MGH *Capitula episcoporum* 3, Hannover 1995) 189–198.
- Capitula de causis cum episcopis et abbatibus tractandis a. 811 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 162–164.
- Capitula e canonibus excerpta 813 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 173–175.
- Capitula e conciliis excerpta (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 312–314.
- Capitula ecclesiastica (810–813?) (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 178 f.
- Capitula de examinandis ecclesiasticis (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 109–111.
- Capitula Frisingensia prima (ed. Rudolf Pokorny, MGH *Capitula episcoporum* 3, Hannover 1995) 199–205.
- Capitula Frisingensia secunda (ed. Rudolf Pokorny, MGH *Capitula episcoporum* 3, Hannover 1995) 206–211.
- Capitula Frisingensia tertia (ed. Rudolf Pokorny, *Capitula episcoporum* 3, Hannover 1995) 216–230.
- Capitula incerti anni (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 185.
- Capitula Karoli magni 803–813 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 143.
- Capitula ad missis dominicis comites directa (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 183 f.
- Capitulare missorum Wormatiense a. 829 (ed. Alfred Boretius/Viktor Krause, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 2, Hannover 1897) 14–17.
- Capitula Moguntiacensia (ed. Rudolf Pokorny, MGH *Capitula episcoporum* 3, Hannover 1995) 175–180.
- Capitula omnibus cognita facienda, a. 801–814 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 143 f.
- Capitula Ottoboniana (ed. Rudolf Pokorny, MGH *Capitula episcoporum* 3, Hannover 1995) 119–132.
- Capitula de rebus exercitalibus in placito tractanda a. 811 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 164 f.

- Capitula a sacerdotibus proposita (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 105–107.
- Capitulare Aquisgranense, a. 801–813 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 170–172.
- Capitulare Aquisgranense a. 809 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 147–149.
- Capitulare de disciplina palatii Aquisgranensis (cica 820?) 2 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 297f.
- Capitulare de iustitiis faciendis (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 176f.
- Capitulare de villis, 800 vel ante? (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 82–91.
- Capitulare ecclesiasticum Caroli magni 805/813 (ed. Hubert Mordek/Gerhard Schmitz, Neue Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: Deutsches Archiv 43, 1987) 396–414.
- Capitulare ecclesiasticum a. 818/819 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 275–280.
- Capitulare generale Caroli magni a. 813 (ed. Hubert Mordek/Gerhard Schmitz, Neue Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: Deutsches Archiv 43, 1987) 361–439.
- Capitulare Haristallense a. 779 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 46–51.
- Capitulare Haristallense secundum speciale (ed. Hubert Mordek, Karls des Großen zweites Kapitular von Herstal und die Hungersnot der Jahre 778/79, in: Deutsches Archiv 61, 2005) 1–52.
- Capitulare Karoli magni de latronibus (804–813?) (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 180f.
- Capitulare Mantuanum primum, mere ecclesiasticum, a. 787 initio? (ed. Alfred Boretius, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 194f.
- Capitulare missorum a. 792 vel 786 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 66f.
- Capitulare missorum generale a. 802, initio (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 91–99.
- Capitulare missorum a. 803 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 114–116.
- Capitulare missorum a. 819 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 288–291.
- Capitulare missorum Aquisgranense primum a. 810 (ed. Alfred Boretius, ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 152–154
- Capitulare missorum Aquisgranense secundum a. 810 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 154.
- Capitulare missorum generale a. 802 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 91–99.
- Capitulare missorum item speciale a. 802? (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 102–104.
- Capitulare missorum Niumagae datum, 806 m. Martio (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 130–132.
- Capitulare missorum in Theodonis villa datum secundum, generale (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 122–126.
- Capitulare monasticum a. 817 (ed. Alfred Boretius MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 343–349.

- Capitulare primum a. 769 vel paullo post (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 44–46.
- Capitulare de villis, 800 vel ante? (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 82–91.
- Capitulatio de partibus Saxonicae (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 68–70.
- Carmen de Timone comite (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae Latini aevi Carolini 2, Berlin 1884) 120–124.
- Carmina Salisburgensia (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae Latini aevi Carolini 2, Berlin 1884) 637–648.
- Cartulaire de l'abbaye de Cysoing et des ses dépendances (ed. Ignace de Coussemaker, Lille 1884).
- Cassiodorus, Institutiones divinarum et saecularium litterarum (lat. u. dt. Wolfgang Bürsgens, Cassiodor, Einführung in die geistlichen und weltlichen Wissenschaften, Fontes christiani 39, 2, Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York 2003).
- Chrodegang von Metz, Regula canonicorum (ed. Wilhelm Schmitz, S. Chrodegangi Metensis episcopi [742–66] Regula canonicorum aus dem Leidener Codex Vossianus Latinus 94 mit Umschrift der tironischen Noten, Hannover 1889) 1–25; (ed. Jerome Bertram, The Chrodegang Rules. The Rules for the Common Life of the Secular Clergy from the Eighth and Ninth Centuries. Critical Texts with Translations and Commentary. Church, Faith, and Culture in the Medieval West, Aldershot/Burlington 2006) 27–51.
- Chromatius von Aquileia, Sermones (ed. Joseph Lemarié, SC 154 und 164, Paris 1969 und 1971).
- Chronicon Moissiacense (ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS 1, Hannover 1826) 280–313.
- Claudius von Turin, Apogeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem (ed. Paolo Zanna, Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images, Per Verba. Testi mediolatini con traduzione, Firenze 2002) 274–291; (ed. Ernst Dümmler, MGH Epistolae 4, Berlin 1895 [ND München 1978]) 610–613.
- Claudius von Turin, Epistolae (ed. Ernst Dümmler, MGH Epistolae 4, Berlin 1895).
- Codex Carolinus (ed. Wilhelm Gundlach, MGH Epistolae 3, Berlin 1892) 469–657.
- Collectio canonum quadripartita (= Quadripartitus) (ed. J. P. Migne, PL 112, Paris 1852) 1333–1398.
- Concilia quattuor anni 829 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 2, Hannover/Leipzig 1908) 596–680.
- Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense a. 800 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 205–219.
- Concilium Aquisgranense a. 816 (ed. Albert Werminghoff, MGH Concilia 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 307–464.
- Concilium Aquisgranense a. 836 (ed. Albert Werminghoff, MGH Concilia 2, 2, Hannover/Leipzig 1908) 704–767.
- Concilium Arelatense a. 813 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia 2, 1, Hannover 1906) 248–253.
- Concilium Ascheimense a. 756 (ed. Albert Werminghoff, MGH. Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, Hannover/Leipzig 1906) 56–58.
- Concilium Attiniacense a. 822, mense Augusto (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 2, Hannover/Leipzig 1908) 468–473.
- Concilium in Austrasia habitum, q. d. Germanicum a. 742 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 1–4.
- Concilium Baiuvaricum a. 805, mense maio (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 233.
- Concilium Cabilonense a. 647–653 (ed. Charles de Clercq, CCSL 148 A, Turnhout 1963) 302–310.
- Concilium Cabilonense a. 813 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 273–285.

- Concilium et capitulare de clericorum percussoribus (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 359–362.
- Concilium Carthaginense nomine et temporis nomine quarto (ed. Joannes Domincus Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection 3, Florenz 1759) 945–960.
- Concilium Clovesho (ed. Arthur West Haddan/William Stubbs, Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland 3, Oxford 1869).
- Concilium Foroiliense (796/97) (ed. Albert Werminghoff, MGH Concilia 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 177–195.
- Concilium in Francia habitum a. 747 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 45–50.
- Concilium Francofurtense a. 794 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 165–171.
- Concilium Liftinense a. 743 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 5–7.
- Concilium Moguntinense a. 813 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 258–273.
- Concilium Moguntinense a. 847 (ed. Wilfried Hartmann, MGH LL 3, Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859, Hannover 1984) 150–177.
- Concilium Neuchingense a. 772 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 98–105.
- Concilium Parisiense a. 829 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 2, Hannover/Leipzig 1908) 605–690.
- Concilium Remense a. 813 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 253–257.
- Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense a. 800 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 205–219.
- Concilium Romanum a. 826 (ed. Albert Werminghoff, MGH Concilia 2, 2, Hannover/Leipzig 1908) 552–583.
- Concilium Romanum a. 853 (Dezember) (ed. Wilfried Hartmann, MGH Concilia 3, Hannover 1984) 308–346.
- Concilium Salisburgense (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 234.
- Concilium Suessionense a. 744 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 33–36.
- Concilium in monasterio Tegernsee habitum (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 231–233.
- Concilium Turonense a. 813 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 286–293.
- Concilium Vasense a. 529 (ed. Charles de Clercq, CCSL 148 A, Turnhout 1963).
- Constantius, Vita Germani episcopi Autissiodorensis (ed. Wilhelm Levison, MGH SS rerum Merovingicarum 7, Hannover/Leipzig 1920) 225–283.
- Conventus episcoporum ad ripas Danubii a. 796 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 172–176.
- Conversio Bagoariorum et Carantanorum (ed. Herwig Wolfram, Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien mit Zusätzen und Ergänzungen, 3., gründlich überarbeitete Auflage, Ljubljana 2013) 58–81.
- Council of the Archbishop of Canterbury and the bishops of the province, held at Clovesho, for the reformation of abuser, Sept. 747 (ed. Arthur West Haddan/William Stubbs, Councils and Ecclesiastical Documents III, Oxford 1871) 360–376.

- De Conciliis Tolosano, Lugdunensi, Moguntinensi a. 829 (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 2, Hannover/Leipzig 1908) 601–605.
- Damasus, Carmina (ed. J. P. Migne, PL 13, Paris 1845).
- De passione sancti Floriani (ed. Willibrord Neumüller, Der heilige Florian und seine Passio, in: Sankt Florian. Erbe und Vermächtnis. Festschrift zur 900-Jahr-Feier von St. Florian, Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 10, Linz 1971) 1–35, hier 25–28.
- Dhuoda, Liber manualis – Handbook for her Warrior Son (ed. und übers. Marcelle Thiebaux, Cambridge Medieval Classics 8, Cambridge 1998).
- Divisio regnorum (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 126–130.
- Disputatio de Rhetorica et de Virtutibus Sapientissimi Regis Karli et Albini Magistri (ed. Wilbur Samuel Howell, The Rhetoric of Alcuin & Charlemagne. A Translation, with an Introduction, the Latin Text, and Notes Princeton Studies in English 23, Princeton 1941) 66–155.
- Dungal, Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias (ed. Paolo Zanna, Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images, Per Verba. Testi mediolatini con traduzione, Firenze 2002).
- Duplex legationis edictum a. 789 (ed. Alfred Boretius, MGH Capitularia regum Francorum 1, 2, Hannover 1883) 62–64.
- Eddius Stephanus, Vita Wilfridi I. episcopi Eboracensis (ed. Wilhelm Levison, MGH SS rer. Merov. 6, Hannover/Leipzig 1913) 163–263; (ed. u. übers. Bertram Colgrave, The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus, Cambridge 1927, wiederabgedruckt 2007).
- Edictum Theoderici (ed. Friedrich Bluhme, MGH Leges 5, Hannover 1875–1889).
- Eigil, Vita Sturmi abbatis (ed. Pius Engelbrecht, Eigil: Das Leben des Abtes Sturmi, in: Fuldaer Geschichtsblätter 56 [1980]) 17–49.
- Einhard, Translatio et miracula sanctorum Marcellini et Petri (ed. Georg Waitz, MGH SS 15, 1, Leipzig 1925).
- Einhard, Vita Karoli magni (ed. Oswald Holder-Egger, MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum [25], Hannover/Leipzig 1911).
- Encyclica Arnonis a. 798 (ed. Albert Werminghoff, MGH Concilia 2, Concilia aevi Carolini 1, Hannover/Leipzig 1906) 196 f.
- Epistolae variorum Carolo magno regnante scriptae (ed. Ernst Dümmler, MGH Epistolae 4, Berlin 1895).
- Epistola de litteris colendis (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 78 f.
- Epistola generalis (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 80 f.
- Epistolae selectae pontificum Romanorum (ed. Karl Hampe, MGH Epistolae 5, Berlin 1899) 1–84.
- Epistolae variorum (ed. Ernst Dümmler, MGH Epistolae 5, Berlin 1899) 299–360.
- Epitaphium Geroldi comitis (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae latini aevi Carolini 1, Berlin 1881).
- Ermoldus Nigellus, Carmina in honorem Hludowici (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae Latini aevi Carolini 2, Berlin 1884) 1–79.
- Eugippius, Excerpta ex operibus sancti Augustini (ed. Pius Knöll, CSEL 9, 2, Wien 1886).
- Eusebius ‘Gallicanus’, Homiliae (ed. François Glorie, CCL 101 A, Turnhout 1971).
- Evagrius, Vita beati Antonii abbatis (ed. J. P. Migne, PL 73, Paris 1849) 125–168.
- Exhortatio ad plebem christianam (ed. Elias von Steinmeyer, Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler, Berlin 1916) 49–54.
- Ferrandus, Vita Fulgentii (ed. J. P. Migne, PL 65, Paris 1847) 117–150; (übers. Kozelka, Das Leben des Hl. Fulgentius von Diakon Ferrandus von Karthago, Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 9, München 1934).

- Formulae Augienses Collectio A (ed. Karl Zeumer, MGH Formulae Merowingici et Karolini aevi, Hannover 1886) 342–346.
- Formulae Bituricenses (ed. Karl Zeumer, MGH Leges 5, Formulae Merowingici et Karolini aevi, Hannover 1886) 166–181.
- Formulae codicis s. Emmerami fragmenta (ed. Karl Zeumer, MGH Formulae Merowingici et Karolini aevi, Hannover 1886) 561–468.
- Formulae Marculfi (ed. Karl Zeumer, MGH, Formulae Merowingici et Karolini aevi, Hannover 1886) 32–112.
- Formulae Salicae Bignonianae (ed. Karl Zeumer, MGH Leges 5, Formulae Merowingici et Karolini aevi, Hannover 1886) 227–238.
- Formulae Salicae Lindenbrogianae (ed. Karl Zeumer, MGH Leges 5, Formulae Merowingici et Karolini aevi, Hannover 1886) 265–282.
- Formulae Senonenses (ed. Karl Zeumer, MGH Leges 5, Formulae Merowingici et Karolini aevi, Hannover 1886) 182–226.
- Formulae Turonenses (ed. Karl Zeumer, MGH Leges 5, Formulae Merowingici et Karolini Aevi, Hannover 1886).
- Fulgentius von Ruspe, *Sermones* (ed. Jean Fraipont, CCSL 91 A, Turnhout 1968) 888–959.
- Gregor der Große, *Dialogi* (ed. Adalbert de Vogüé, Grégoire le Grand, Les Dialogues, Sources chrétiennes 265, Paris 1980); (ed. J. P. Migne, PL 77, Paris 1849) 149–430; (übers. Joseph Funk, Des Heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen vier Bücher Dialoge, Bibliothek der Kirchenväter, Zweite Reihe, Band III, Des Heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen Ausgewählte Schriften, II. Band, München 1933).
- Gregor der Große, *Homiliae in evangelia* (ed. Raymond Étaix, CCSL 141, Turnhout 1999); (dt. u. lat. Michael Fiedrowicz, Gregor der Große, Homiliae in evangelia, Evangeliehomilien, Fontes Christiani 28, 1 und 2, Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York 1997).
- Gregor der Große, *Homiliae in Hiezechielem prophetam* (ed. Marcus Adriaen, CCSL 142, Turnhout 1971); (dt. Georg Bürke, Gregor der Große, Homilien zu Ezechiel, Christliche Meister 21, Einsiedeln 1983).
- Gregor der Große, *Moralia in Iob* (ed. Marcus Adriaen, CCSL 143, 143 A, 143B, Turnhout, 1979, 1985).
- Gregor der Große, *Registrum epistularum* (ed. Dag Norberg, CCSL 140, Turnhout 1982).
- Gregor der Große, *Regula pastoralis* (ed. Bruno Judic, SC 382, Paris 1992).
- Gregor von Nazianz, *Orationes* (ed. Jacques Paul Migne, Patrologia Graeca 36, Paris 1858).
- Gregor von Tour, *Liber de virtutibus sancti Martini* (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 1, 2, Hannover 1885) 584–661.
- Gunthramni regis edictum (585, Nov. 10) (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 10–12.
- Haito von Basel, *Kapitular* (ed. Paul Brommer, MGH, Capitula episcoporum 1, Hannover 1984) 203–219.
- Hibernicus exul, *Carmen 2* (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae latini aevi Carolini 1, Berlin 1881) 396–399.
- Hieronymus, *Commentariorum in epistolam beati Pauli ad Ephesios* (ed. J. P. Migne, PL 26, Paris 1845) 439–554.
- Hieronymus, *Commentariorum in epistolam beati Pauli ad Galatas* (ed. J. P. Migne, PL 26, Paris 1845) 307–438.
- Hieronymus, *Epistulae* (ed. Isidor Hilberg, CSEL 54, 55, 56, 1, vermehrte Auflage, Wien 1996); (übers. Ludwig Schade, Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe. Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Schriften 2; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 16, Kempten/München 1936).
- Hieronymus, *Vita s. Hilarionis* (ed. J. P. Migne, PL 23, Paris 1845) 29–54.

- Hieronymus, *Vita Malchi monachi captivi* (ed. J. P. Migne, PL 23, Paris 1883) 55–60.
- Hinkmar von Reims, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis* (ed. Doris Nachtmann, MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 16, München 1998).
- Hinkmar von Reims, 1. Kapitular (ed. Rudolf Pokorný/Martina Stratmann, MGH Capitula episcoporum 2, Hannover 1995) 34–45.
- Hinkmar von Reims, *De ordine palatii* (ed. Thomas Gross/Rudolf Schieffer, MGH Fontes iuris Germanici antiqui [3], Hannover 1980) 31–99.
- Hlotharii capitulare missorum a. 832 (ed. Alfred Boretius/Viktor Krause, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 2, Hannover 1897) 63–65.
- Hludowici et Hlotarii epistola generalis (Dec. 828) (ed. Alfred Boretius/Viktor Krause, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 2, Hannover 1897) 3–6.
- Hrabanus Maurus, *Carmina* (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae latini aevi Carolini 2, Berlin 1884) 154–214.
- Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum* (lat. u. dt. Detlev Zimpel, Fontes Christiani 61/2, Turnhout 2006).
- Hrabanus Maurus, *Homiliae in evangelia et epistolas* (ed. J. P. Migne, PL 110, Paris 1864) 135–468.
- Homilia de vocatione gentium (ed. George Allison Hench, The Monsee fragments. Newly collated text with introduction, notes, grammatical treatise and exhaustive glossary, and a photolithographic facsimile, Strassburg 1890).
- Hrabanus Maurus, *Carmina* (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae Latini aevi Carolini 2, Berlin 1884) 154–213.
- Hrabanus Maurus, *Epistolae* (ed. Ernst Dümmler, MGH Epistolae 5, Berlin 1899) 379–516.
- Hugeburc von Heidenheim, *Vita Willibaldi* (ed. u. übers. Andreas Bauch, Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt 1: Biographien der Gründerzeit, Eichstätt 1962) 13–122.
- Indiculus obsidum Saxonum Moguntiam deducendorum (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 233 f.
- Instructio pastoralis (ed. Raymond Étaix, Un manuel de pastorale de l'époque carolingienne [CIm 27152], in: Revue Bénédictine 91 [1981] 115–123; (ed. Albert Werminghoff, MGH Leges 3, Concilia aevi Carolini 2, 1, Hannover/Leipzig 1906) 187–201.
- Inventio sanctae crucis (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 2, ND Hildesheim/New York 1978) 376–379.
- Isidor von Sevilla, *Etymologiae* (ed. Wallace Martin Lindsay, Oxford 1911); (übers. von Stephen A. Barney/W.J. Lewis/J.A. Beach et al., The Etymologies of Isidore of Seville, Cambridge 2006).
- Isidor von Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* (ed. Christopher M. Lawson, CCSL 113, Turnhout 1989).
- Isidor von Sevilla, *Sententiae* (ed. Pierre Cazier, CCSL 111, Turnhout 1998).
- Isidor von Sevilla, *Synonyma de lamentatione animae peccatricis* (ed. J. P. Migne, PL 83, Paris 1850) 825–868.
- Iulianus von Toledo, *Prognosticon futuro saeculi libri tres, praefatio* (ed. J. P. Migne, PL 96, Paris 1851) 453–524.
- Jonas von Orléans, *De cultu imaginum* (ed. J. P. Migne, PL 106, Paris 1851) 305–388.
- Jonas von Orléans, *De institutione laicali* (ed. J. P. Migne, Patrologia Latina 106, Paris 1851) 122–278.
- Julianus Pomerius, *De vita contemplative* (ed. J. P. Migne, PL 59, Paris 1847) 415–520.
- Kapitularexzerpt (ed. Herbert Schneider, Karolingische Kapitularien und ihre bischöfliche Vermittlung. Unbekannte Texte aus dem Vaticanus latinus 7701, in: Deutsches Archiv 63, 2, 2007) 493–496.
- Karolus magnus, *Epistola ad Ghaerbaldum episcopum* (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 241 f.
- Karolus magnus, *Epistola ad Odilbertum* (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 246 f.

- Konzil von Meaux-Paris, Juni 845 und Februar 846 (ed. Wilfried Hartmann, MGH Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859, Hannover 1984) 61–132.
- Konzil von Toulouse, Juni 844 (ed. Wilfried Hartmann, MGH Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859, Hannover 1984) 18–23.
- Leges Visigothorum (ed. Karl Zeumer, MGH Leges nationum Germanicarum 1, Hannover/Leipzig 1902).
- Leo Magnus, Tractatus septem et nonaginta (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138 und 138 A, Turnhout 1973).
- Leo IV., Homilia (ed. J. P. Migne, PL 115, Paris 1881) 675–684.
- Lex Alamannorum (ed. Karl Lehmann, MGH Leges nationum Germanicarum 5, 1, Hannover 1888).
- Lex Baiwariorum (ed. Ernst von Schwind, MGH Leges nationum Germanicarum 5, 2, Hannover 1926).
- Lex Gundobada (ed. L. de Salis, MGH Leges nationum Germanicarum 2, 1, Hannover 1892).
- Lex Ribuaria (ed. Franz Beyerle/Rudolf Buchner, MGH Leges nationum Germanicarum 5, 2, Hannover 1954).
- Liber confraternitatum vetustior (ed. Sigmund Herzberg-Fränkell, MGH Necrologia 2, Diocesis Salisburgensis, Berlin 1904) 4–44.
- Liber pontificalis (übers. Raymond Davis, The Lives of the Eighth-Century Popes, Liverpool 1992).
- Libri Carolini (ed. Ann Freeman, MGH Concilia 2, Supplementum 1, Hannover 1998).
- Liudger, Vita Gregorii abbatis Traiectensis (ed. Oswald Holder-Egger, MGH SS 15, 1, Hannover 1887) 63–79.
- Lul, Epistolae (ed. Michael Tangl, MGH, Epistolae selectae 1: Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus, Berlin 1916).
- Lupus von Ferrières, Epistolae (ed. Léon Levillain, Loup de Ferrières, Correspondance, vol. 1, Paris 1964).
- Angelo Mai, Nova patrum bibliotheca, I: Sancti Augustini novi ex codicibus Vaticanis sermones (Rom 1852).
- Maximus von Turin, Collectio Sermonum Antiqua (ed. Almut Mutzenbecher, CCSL 23, Turnhout 1962).
- Milo von Saint-Amand, Vita sancti Amandi (ed. Ludwig Traube, MGH Poetae 3, Berlin 1896) 567–609.
- Missi cuiusdam admonitio, 801–812 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 238–240; (ed. Thomas Martin Buck, Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten, 507–814, Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte, Frankfurt 1997) 397–401.
- Muspilli (ed. Wilhelm Braune, Althochdeutsches Lesebuch, Halle ⁷1911) 82–84.
- Nithard, Historiarum libri IV (ed. und übers. Philippe Lauer, Histoire des fils de Louis le Pieux, Paris 1926).
- Notitia Arnonis (ed. Fritz Lošek, Notitia Arnonis und Breves Notitiae, in: Quellen zur Salzburger Frühgeschichte, ed. Herwig Wolfram, Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 44, zugleich Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde Erg. Bd. 22, Wien/München 2006) 9–178 (72–85).
- Notker Balbulus, Gesta Karoli (ed. Hans F. Haefele, MGH SS rer. Germ., NS 12, Berlin 1959) (übers. Reinhold Rau, in: Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte 3, Freiherr von Stein Ausgabe 7, Darmstadt 1992).
- Odilbertus, Responsum ad Karolum magnum (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 247 f.
- Omelia sancti Augustini de exitu animae (ed. Rudolph Willard, The Latin texts of the „Three Utterances of the Soul“, in: Speculum 12 (1937) 150–157.
- Ordinatio imperii, 817, mense Iulii (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 270–273.

- Ordines de celebrando concilio (ed. Herbert Schneider, MGH Ordines de celebrando concilio, Die Konzilsordines des Früh- und Hochmittelalters, Hannover 1996).
- Pactus legis Salicae (ed. Klaus August Eckhardt, MGH, Legum Sectio 1, Legum nationum Germanicarum 4, 1, Hannover 1962).
- Paschasius Radbertus, Epistolae (ed. Ernst Perels, MGH Epistolae 6, Berlin 1925).
- Paschasius Radbertus, Epitaphium Arsenii (ed. Ernst Dümmler, Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, phil.-hist. Klasse 2, Berlin 1900).
- Passio Acaunensium martyrum (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 3, Hannover 1906) 20–39.
- Passio sanctae Agathae virginis et martyris (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 1, ND Hildesheim/New York 1978) 37–40.
- Passio gloriosae virginis Agnetis a sancto Ambrosio edita (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 1, ND Hildesheim/New York 1978) 40–44.
- Passio sancti Bartholomaei apostoli (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 1, ND Hildesheim/New York 1978) 140–144.
- Passio sanctae Caeciliae virginis et martyris (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 1, ND Hildesheim/New York 1978) 332–341.
- Passio sanctorum Cosmae et Damiani (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 1, ND Hildesheim/New York 1978) 374–376.
- Passio sanctae Euphemiae virginis (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 1, ND Hildesheim/New York 1978) 454–459.
- Passio s. Floriani (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 3, Hannover 1906) 65–71.
- Passio s. Georgii (ed. Wolfgang Haubrichs, Georgslied und Georgslegende. Text und Rekonstruktion, Theorie – Kritik – Geschichte 13, Königstein im Taunus 1979) 405–499.
- Passio sancti Iohannis et Pauli (ed. Daniel Papebroch, AASS Iun. 5, Antwerpen 1709) 159–162.
- Passio sanctae Iulianae martyris (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 2, ND Hildesheim/New York 1978) 77–80.
- Passio Leudegarii episcopi et martyris Augustodunensis (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 5, Hannover/Leipzig 1910) 282–322; (übers. Paul Fouracre/Richard Gerberding, Late Merovingian France. History and Hagiography, 640–72, Manchester/New York 1996) 215–253.
- Passio sanctae Luciae virginis et martyris (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 2, ND Hildesheim/New York 1978) 107–109.
- Passio ss. Machabaeorum (ed. Heinrich Dörrie, Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 3. Folge Nr. 22, Göttingen 1938).
- Passio ss. Marii et Marthae (ed. Jean Bolland, AA SS 19. Jan. 2, Antwerpen 1643) 214–219.
- Passio apostolorum Petri et Pauli (Pseudo-Marcellus) (BHL 6657), (ed. Richard Adelbert Lipsius/Maximilian Bonnet, Acta apostolorum apocrypha I, Leipzig 1891) 119–177.
- Passio Polochronii Parmenii Abdon et Sennes Xysti Felicissimi et Agapiti et Laurentii et aliorum sanctorum mense augusto die X (ed. Hyppolyte Delehaye; Recherches sur le légendier romain, Analecta Bollandiana 51, 1933) 34–98.
- Passio Praeiectionis episcopi et martyris Arverni (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 5, Hannover/Leipzig 1910) 225–248; (übers. Paul Fouracre/Richard Gerberding, Late Merovingian France. History and Hagiography, 640–72, Manchester/New York 1996) 254–300.
- Passio Quirini Tegernseensis (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 3, Hannover 1896) 8–20.
- Passio Sebastiani (ed. Cécile Lanéry, La tradition manuscrite de la Passio Sebastiani, Arnobe le Jeune, BHL 7543, in: Revue d'Histoire des Textes 7, 2012) 37–116, hier 90–93.
- Paulus Diaconus, Gesta episcoporum Mettensium (ed. Georg H. Pertz, MGH SS 2, Hannover 1829) 260–268.
- Paulinus von Aquileia, Libellus sacrosyllabus ad Elipandum (ed. J. P. Migne, PL 99, Paris 1851) 151–166.

- Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis* (ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina* 99, Paris 1851) 197–282.
- Paulinus von Aquileia, *Versus de Herico duce* (ed. Ernst Dümmler, *MGH Poetae aevi Carolini* 1, Berlin 1881) 131–133.
- Paulinus von Nola, *Epistulae* (ed. Wilhelm von Hartel, *CSEL* 29, Wien 1894).
- Pippini Italiae regis capitulare (ed. Alfred Boretius, *MGH Leges* 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 42–45.
- Pirmin von Reichenau, *Scarapsus* (ed. Eckhard Hauswald, *Pirmins Scarapsus. Einleitung und Edition*, unv. Diss., Konstanz 2006).
- I placiti del „Regnum Italiae“ (ed. Cesare Maranesi, *Fonti per la Storia d'Italia* 92, Roma 1955).
- Prebium de multorum exemplaribus (ed. Robert E. MacNally, *CCSL* 108B, *Scriptores Hiberniae Minores* 1, Turnhout 1973) 161–171.
- Die Predigt Arns von Salzburg um 802 (ed. Arno Borst, *Schriften zur Komputistik im Frankenreich von 721 bis 818*, *MGH Quellen zur Geschichte des Mittelalters* 21, 2, Hannover 2006) 820–884.
- Pseudo-Beda, *Collectanea* (ed. Martha Bayless/Michael Lapidge, *Scriptores Latini Hiberniae* 14, Dublin 1998).
- Pseudo-Beda, *Homiliae venerabilis Bedae presbyteri anglosaxonis, theologi celeberrimi*, in *D. Pauli epistolas et alias veteris et Novi Testamenti lectiones tam de tempore quam de sanctis, ut per totum annum in templis leguntur, nunc primum excusae. Cum indice* (ed. Johannes Gymnich, Köln 1535).
- Pseudo-Bonifatius, *Sermones* (ed. J. P. Migne, *PL* 89, Paris 1850) 843–872.
- Pseudo-Cyprianus, *De duodecim abusivis* (ed. Siegmund Hellmann, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 34, Leipzig 1909) 32–60.
- Pseudo-Eligius, *Homiliae* (ed. J. P. Migne, *PL* 87, Paris 1851).
- Pseudo-Isidor, *Quaestiones tam de novo quam de vetere testamento* (Robert E. McNally, *CCSL* 108B, *Scriptores Hiberniae Minores*, Pars 1, Turnhout 1973) 187–205.
- Rabanus Maurus, *Homiliae de festis praecipuis, item de uirtutibus, prologus* (ed. J. P. Migne, *PL* 110, Paris 1864) 9–134.
- Regino von Prüm, *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* (ed. und übers. Wilfried Hartmann, *Das Sendhandbuch des Regino von Prüm, Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe* 42, Darmstadt 2004).
- Regula Benedicti* (ed. Rudolf Hanslik, *CSEL* 75, Wien 1960).
- Regula longior canonicorum Seu Regula S. Chrodegangi interpolata* (ed. Jerome Bertram, *The Chrodegang Rules. The Rules for the Common Life of the Secular Clergy from the Eighth and Ninth Centuries. Critical Texts with Translations and Commentary. Church, Faith, and Culture in the Medieval West*, Aldershot/Burlington 2006) 184–228.
- Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jahrhundert (ed. Arno Borst, *MGH Libri memoriales* II, 1–3, Hannover 2001).
- Responsa imperatoris de rebus fiscalibus data* (ed. Alfred Boretius, *MGH Leges* 2, *Capitularia regum Francorum* 1, Hannover 1883) 296 f.
- Richulf von Soissons, *Kapitular* (ed. Rudolf Pokorny/Martina Stratmann, *MGH Capitula episcoporum* 2, Hannover 1995) 96–111.
- Rudolf von Fulda, *Vita Leobae* (ed. Georg Waitz, *MGH SS* 15, 1, Hannover 1887) 118–131.
- Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis* (ed. Siegmund Hellmann, *Sedulius Scottus* 1, *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters* 1, Heft 1, München 1906) 19–91.
- Sermo s. Augustini de misericordiae operibus* (ed. James E. Cross, *A Sermo de misericordia in old English Prose*, in: *Anglia* 108, 1990) 431–433.

- Statuta Rhipacensia, Frisingensia, Salisburgensia (799/800) (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 226–230.
- Smaragdus von Saint-Mihiel, *Via regia* (ed. J. P. Migne, PL 102, Paris 1851) 933–970.
- Sulpicius Severus, *Dialogi* (ed. Karl Halm, CSEL 1, Wien 1866) 152–216.
- Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini* (ed. Jacques Fontaine, SC 133–135, Paris 1967–1969).
- Synodus Franconofurtensis a. 794 (ed. Alfred Boretius, MGH Leges 2, Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883) 73–78.
- Thegan, *Gesta Hludowici imperatoris* (ed. und übers. Ernst Tremp, MGH SS rerum Germ. in usum schol. seperatim editi 64, Hannover 1995) 167–259.
- Theodulf von Orléans, *Carmina* (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae latini aevi Carolini 1, Berlin 1881) 483–489.
- Theodulf von Orléans, *Erstes Kapitular* (ed. Peter Brommer, MGH Capitula episcoporum 1, Hannover 1984) 73–142.
- Theodulf von Orléans, *Zweites Kapitular* (ed. Peter Brommer, MGH Capitula episcoporum 1, Hannover 1984) 142–184.
- Theodulf von Orléans, *Versus contra iudices* (ed. Ernst Dümmler, MGH Poetae latini aevi Carolini 1, Berlin 1881) 493–517.
- Tiroler Urkundenbuch, Abteilung 2: Die Urkunden zur Geschichte des Inn-, Eisack- und Pustertals 1: bis zum Jahr 1140 (ed. Martin Bitschnau/Hannes Obermair, Innsbruck 2009).
- Die Traditionen des Hochstifts Freising 1, 744–926 (ed. Theodor Bitterauf, Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte, NF 4, München 1905).
- Das älteste Traditionsbuch des Klosters Mondsee (ed. Gebhard Rath/Erich Reiter, Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 16, Linz 1989).
- Die Traditionen des Hochstifts Passau (ed. Max Heuwieser, Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte, NF 6, München 1930).
- Die Traditionen des Hochstifts Regensburg und des Klosters S. Emmeram (ed. Josef Widemann, Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte, NF 8, München 1943).
- Die Traditionen des Klosters Schäftlarn, 760–1305 (ed. Alois Weissthanner, Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte, 10, 1, München 1953).
- Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Großen (ed. Engelbert Mühlbacher, MGH Diplomata Karolinerum 1, Hannover 1906).
- Venantius Fortunatus, *Carmina* IV, 7: *Epitaphium Chalacterici episcopi Carnontenae* (ed. Friedrich Löwe, *Auctores Antiquissimi* 4, 1, Berlin 1881) 83 f.
- Venantius Fortunatus, *De uirginitate* (ed. Friedrich Löwe, MGH AA 4, 1, Berlin 1881) 181–195.
- Venantius Fortunatus, *Opera poetica* (ed. Friedrich Löwe, *Auctores Antiquissimi* 4, 1, Berlin 1881).
- Verba seniorum* (ed. J. P. Migne, PL 73, Paris 1843) 855–1022.
- Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau (ed. Johanne Autenrieth/Dieter Geuenich/Karl Schmid, MGH Libri memoriales et necrologia nova series 1, Hannover 1979).
- Versus Angilberti* (ed. Karl Strecker, MGH Poetae Latini aevi Carolini 4, 2 und 3, Berlin 1923) 915 f.
- Visio pauperulae mulieris* (ed. Wilhelm Wattenbach/Wilhelm Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* 3, Weimar 1957) 317 f; (ed. Hubert Houben, *Visio cuiusdam pauperulae mulieris. Überlieferung und Herkunft eines frühmittelalterlichen Visionstextes*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* vol. 124/NF 85 1976, 31–42).
- Vita Alcuini* (ed. Wilhelm Arndt, MGH SS, 15, 1, Hannover 1887) 182–197.
- Vita Amandi antiqua* (ed. J. P. Migne, PL 87, Paris 1863) 1267–1272.
- Vita Amandi episcopi* (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 5, Hannover/Leipzig 1910) 395–485.
- Vita Audoini episcopi Rotomagensis* (ed. Wilhelm Levison, MGH SS rer. Merov. 5, Hannover/Leipzig 1910) 536–567.
- Vita Benedicti Anianensis et Indensis abbatis* (ed. Georg Waitz, MGH SS 15, 1, Hannover 1887) 198–220.

- Vita Caesarii episcopi Arelatensis (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 3, Hannover 1896) 457–501; (übers. William E. Klingshirn, *Caesarius of Arles: Life, Testament, Letters, Translated Texts for Historians* 19, Liverpool 1994)
- Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 4, Hannover/Leipzig 1902) 547–602.
- Vita Eligii episcopi Noviomagensis (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 4, Hannover/Leipzig 1904) 635–761.
- Vita vel passio Haimhrammi episcopi et martyris Ratisbonensis, recensio B (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Germ. in us. schol. [13], Hannover 1920) 26–99.
- Vitae sanctorum Honorati et Hilarii, episcoporum Arelatensium (ed. Samuel Cavallin, *Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund* 40, Lund 1952).
- Vita Hrodberti episcopi Salisburgensis 10 (ed. Wilhelm Levison, MGH SS rer. Merov. 6, Hannover 1913) 140–162.
- Vita et translatio sancti Liborii (ed. Volker de Vry, Liborius, Brückenbauer Europas. Die mittelalterlichen Viten und Translationsberichten, mit einem Anhang der Manuscripta Liboriana, Paderborn 1997) 177–221.
- Vita Liudgerii tertia (ed. Wilhelm Diekamp, Münster 1881) 85–134.
- Vita Lupi episcopi Trecensis (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 7, Hannover/Leipzig 1919) 284–302.
- Vita sancti Pirminii (ed. Oswald Holder-Egger, MGH SS 15, 1, Hannover 1887).
- Vita Richarii sacerdotis Centulensis primigenia (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 7, Hannover/Leipzig 1920) 438–453.
- Vita sancti Silvestri papae et confessoris (ed. Boninus Mombritius, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* 2, ND Hildesheim/New York 1978) 508–531.
- Vita Vedastis episcopi Atrebatensis (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 3, Hannover 1896) 406–413.
- Vitas sanctorum patrum Emeretensium (ed. A. Maya Sánchez, CCSL 116, Turnhout 1992); (übers. A.T. Fear, *Lives of the Visigothic Fathers, Translated Texts for Historians* 26, Liverpool 1997) 45–105.
- Walahfrid Strabo, *Visio Wettini* (ed. und übers. Hermann Knittel, *Reichenauer Texte und Bilder* 12, Heidelberg 3. erweiterte Auflage 2009) 66–125.
- Wetti, Vita sancti Galli (ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. 4, Hannover/Leipzig 1902) 256–280.
- Willibald von Mainz, Vita Bonifatii (ed. und übers. Reinhold Rau, *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe* 4b, Darmstadt 31994) 450–525.

Literaturverzeichnis

- Giorgio Agamben, *Das Sakrament der Sprache. Die Archäologie des Eides (Homo Sacer II.3)* (Frankfurt am Main 2010).
- Stuart Airlie, „I, Agobard, unworthy bishop“, in: *Ego Trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, ed. Richard Corradini/Matthew Gillis/Rosamond McKitterick/Irene van Renswoude (*Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 15, Wien 2010) 153–160.
- Stuart Airlie, *Narratives of triumph and rituals of submission: Charlemagne's mastering of Bavaria*, in: *Transactions of the Royal Historical Society, Sixth Series* 9 (1999) 93–119.
- Stuart Airlie, *Talking heads: assemblies in early medieval Germany*, in: *Political Assemblies in the Earlier Middle Ages*, ed. Paul S. Barnwell/Marco Mostert (Turnhout 2003) 29–46.
- Rodney Aist, *The Christian Topography of Early Islamic Jerusalem. The Evidence of Willibald of Eichstätt, 700–787 CE* (*Studia Traditionis Theologiae. Explorations in Early and Medieval Theology* 2, Turnhout 2009).
- Mary Alberi, „The better paths of wisdom“: Alcuin's monastic „true philosophy“ and the worldly court, in: *Speculum* 76 (2001) 896–910.
- Mary Alberi, „The sword which you hold in your hand“: Alcuin's exegesis of the Two Swords and the *lay miles Christi*, in: *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, ed. Celia Chazelle/Burton Van Name Edwards (*Medieval Church Studies* 3, Turnhout 2003) 117–131.
- Karl von Almira, *Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik* (*Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse* 25, 1, München 1909).
- Die althochdeutschen Glossen 5: *Ergänzungen und Untersuchungen* (ed. Elias Steinmeyer/Eduard Sievers, Berlin 1879).
- Gerd Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde* (Darmstadt 1997).
- Thomas L. Amos, *The audience of the early medieval sermon*, in: *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (9–11 juillet 1992)*, ed. Jacqueline Hamesse/Xavier Hermand (Louvain-la-Neuve 1993) 1–14.
- Thomas L. Amos, *Monks and pastoral care in the early Middle Ages*, in: *Religion, Culture, and Society in the Early Middle Ages. Studies in Honor of Richard E. Sullivan*, ed. Thomas F.X. Noble/John J. Contreni (*Studies in Medieval Culture* 23, Kalamazoo 1987) 165–180.
- Thomas L. Amos, *The Origin and Nature of the Carolingian Sermon* (unpublished doctoral dissertation, Michigan State University, 1983).
- Thomas L. Amos, *Preaching and the sermon in the Carolingian World*, in: *De ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages*, ed. Ders./Eugene Green/Beverly Mayne Kienzle (*Studies in Medieval Culture* 27, Kalamazoo 1989) 41–60.
- Franz Andrelang, *Landgericht Aibling und Reichsgrafschaft Hohenwaldeck* (*Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern*, Heft 17, München 1967).
- Arnold Angenendt, *Cartam offere super altare. Zur Liturgisierung von Rechtsvorgängen*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 36 (2002) 133–158.
- Arnold Angenendt, *Donationes pro anima: gift and countergift in the early medieval liturgy*, in: *The Long Morning of Medieval Europe: New Directions in Early Medieval Studies*, ed. Jennifer R. Davis/Michael McCormick (Aldershot/Burlington 2008) 131–145.
- Arnold Angenendt, *Karl der Große als „rex et sacerdos“*, in: *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur. Teil 1: Politik und Kirche*, ed. Rainer Berndt (*Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte* 80, Mainz 1997) 255–278.

- Arnold Angenendt, Die Liturgie und die Organisation des kirchlichen Lebens auf dem Lande, in: Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze 1 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1982) 169–226.
- Arnold Angenendt, Liudger. Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter (Münster ²2005).
- Arnold Angenendt, Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer (Münster 2013).
- Hans Hubert Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit (Bonner Historische Forschungen 32, Bonn 1968).
- Jenny Kirsten Ataoguz, The Apostolic Commissioning of the Monks of Saint John in Münstair, Switzerland: Painting and Preaching in a Churraetian Monastery (unpublished doctoral thesis, Harvard University, 2007).
- Robert G. Babcock, Reconstructing a Medieval Library: Fragments from Lambach (New Haven 1993).
- Karl Babl, Emmeram von Regensburg: Legende und Kult (Thurn- und Taxisstudien 8, Laßleben 1978).
- Georges Baccabère, Visite canonique de l'évêque, in: Dictionnaire de droit canonique 7 (1965) 1512–1594.
- Siegfried Bachmann, Ein Bamberger Unzialfragment des sogenannten Alanus-Homiliars, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 23 (1963) 17–44.
- David Bachrach, Confession in the *Regnum Francorum* (742–900): The Sources Revisited, in: Journal of Ecclesiastical History 54 (2003) 3–22.
- Georg Baesecke, Die Karlische Renaissance und das deutsche Schrifttum, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 23 (1949) 143–216.
- Michel Banniard, Language and communication in Carolingian Europe, in: The New Cambridge Medieval History 2: c. 700–c. 900, ed. Rosamond McKitterick (Cambridge 1995) 695–708.
- Henri Barré, Homélaire, in: Dictionnaire de Spiritualité 7 (Paris 1969) 597–617.
- Henri Barré, Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre: authenticité, inventaire, tableaux comparatifs, initia (Vatikan 1962).
- Henri Barré, L'homilaire carolingien de Mondsee, in: Revue Bénédictine 71 (1961) 71–107.
- Roland Barthes, Le mort de l'auteur, in: ders., Œuvres complètes 2: 1966–1973, ed. Éric Marty (Paris 1994) 491–495.
- Robert Bartlett, Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal (Oxford 1986).
- Clemens M.M. Bayer, Vita Eligii, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 35 (Berlin/New York 2007) 461–524.
- Matthias Becher, Eid und Herrschaft. Untersuchungen zum Herrscherethos Karls des Großen (Vorträge und Forschungen, Sonderband 39, Sigmaringen 1993).
- Klaus Berger, Antike Rhetorik und christliche Homiletik, in: Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, ed. Carsten Colpe/Ludger Honnefelder/Matthias Lutz-Bachmann (Berlin 1992) 173–187.
- Rolf Bergmann, Überblick über die Gregor-Glossierung, in: Die Althochdeutsche und Altsächsische Glossographie. Ein Handbuch, Bd. 1, ed. Rolf Bergmann/Stefanie Stricker (Berlin/New York 2009) 542f.
- Nicole Bériou, L'avènement des maîtres de la parole. La predication à Paris au XIIIe (Série Moyen Âge et Temps Modernes 31, Paris 1998).
- Walter Berschin, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter 1: Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8, Stuttgart 1986).
- Walter Berschin, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter 3: Karolingische Biographie, 750–920 n. Chr. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 10, Stuttgart 1991).

- Walter Berschin/Bernhard Zeller, Winithar in St. Gallen (um 760 – ?), mit Edition des *Versus Winitharii*, in: *Sermo doctorum*. Compilers, Preachers and their Audiences in the early medieval West, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (Sermo 9, Turnhout 2013) 153–186.
- Helmut Beumann, Unitas ecclesiae – unitas imperii – unitas regni. Von der imperialen Reichseinheitsidee zur Einheit der Regna, in: *Nascita dell'Europa ed Europa Carolingia: Un'equazione da verificare 2* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo 27, Spoleto 1981) 531–571.
- Hartmut Beyer, Urkundenübergabe am Altar. Zur liturgischen Dimension des Beurkundungsaktes bei Schenkungen der Ottonen und Salier an Kirchen, in: *Frühmittelalterliche Studien* 38 (2004) 323–346.
- Katharina Bierbrauer, Katalog der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München 1: Die vorkarolingischen und karolingischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek (Wiesbaden 1990).
- Arnoud-Jan Bijsterveld, The medieval gift as agent of social bonding and political power: a comparative approach, in: *Medieval Transformations. Texts, Power, and Gifts in Context*, ed. Esther Cohen/Mayke de Jong (Cultures, Beliefs and Traditions 2, Leiden/Boston/Köln 2001) 123–156.
- Bernhard Bischoff, Bücher am Hofe Ludwigs des Deutschen, in: Ders., *Mittelalterliche Studien* 3 (Stuttgart 1981) 187–212.
- Bernhard Bischoff, Leben und Leiden des Hl. Emmeram (München 1953).
- Bernhard Bischoff, Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls des Großen, in: Ders., *Mittelalterliche Studien*. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte 3 (Stuttgart 1981) 5–38.
- Bernhard Bischoff, Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit, in: *Frühmittelalterliche Studien* 5 (1971) 101–134 (wiederabgedruckt in: Ders., *Mittelalterliche Studien*. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte 3, Stuttgart 1981, 73–111).
- Bernhard Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit 1: Die bayrischen Diözesen (Wiesbaden 1974).
- Bernhard Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit 2: Die vorwiegend österreichischen Diözesen (Wiesbaden 1980).
- Bernhard Bischoff, Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen). Teil 1: Aachen–Lambach (Wiesbaden 1998).
- Bernhard Bischoff, Salzburger Formelbücher und Briefe aus Tassilonischer und Karolingischer Zeit (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, München 1973/4) 3–84.
- Bernhard Bischoff, Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter, in: *Sacris erudiri* 6 (1954) 189–281.
- Arno Borst, Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jahrhundert (MGH Libri memoriales II, 1–3, Hannover 2001).
- Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk (Köln/Wien 1969).
- Egon Boshof, Untersuchungen zur Armenfürsorge im fränkischen Reich des 9. Jahrhunderts, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 58 (1976) 265–339.
- Karl Bosl, *Potens und pauper*. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum „Pauperismus“ des Hochmittelalters, in: ders., *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa*. Ausgewählte Beiträge zu einer Strukturanalyse der mittelalterlichen Welt (München/Wien 1964) 106–134.
- Jean-Paul Bouhot, Un sermonnaire carolingien, in: *Revue d'histoire des textes* 4 (1974) 181–223.

- François Bougard, La justice dans le royaume d'Italie de la fin du VIII^e siècle au début du XI^e siècle (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 291, Rom 1995).
- Pascal Boulhol, Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'occident carolingien. Étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué (Collection des Études Augustiniennes, Serie Moyen Âge et Temps Modernes 38, Paris 2002) 115–149.
- Pierre Bourdieu, Capital symbolique et classes sociales, in: L'Arc 72 (1978) 13–19; dt.: Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen (Frankfurt 1985).
- Pierre Bourdieu, Die verborgenen Mechanismen der Macht (Hamburg 1992).
- Pierre Bourdieu, Ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital, in: Ders., Die verborgenen Mechanismen der Macht (Hamburg 1992) 49–75.
- Pierre Bourdieu, Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen (Frankfurt 1985).
- Rajko Bratož, Der Einfluß Aquileias auf den Alpenraum und das Alpenvorland (Von den Anfängen bis um 700), in: Das Christentum im nairischen Raum. Von den Anfängen bis ins 11. Jahrhundert, ed. Egon Boshof/Hartmut Wolff (Köln/Weimar/Wien 1994) 29–61.
- Giles Brown, Introduction: the Carolingian Renaissance, in: Carolingian Culture. Emulation and Innovation, ed. Rosamond McKitterick (Cambridge 1994) 1–51.
- Peter Brown, Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches (Stuttgart 1998).
- Peter Brown, Enjoying the saints in late antiquity, in: Early Medieval Europe 9 (2000) 1–24.
- Peter Brown, Poverty and Leadership in the Later Roman Empire (The Menahem Stern Jerusalem Lectures, Hanover-N.H./London 2002).
- Peter Brown, Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD (Princeton/Oxford 2012).
- Peter Brown, „Treasure in heaven“. The implications of an image, in: Cristianesimo nella Storia 33 (2012) 377–396.
- Warren Brown, Charters as weapons. On the role played by early medieval dispute records in the disputes they record, in: Journal of Medieval History 28 (2002) 227–248.
- Warren Brown, Konfliktaustragung, Praxis der Schriftlichkeit und persönliche Beziehungen in den karolingischen Formelsammlungen, in: Rechtsverständnis und Konfliktbewältigung. Gerichtliche und außergerichtliche Strategien im Mittelalter, ed. Stefan Esders (Köln/Weimar/Wien 2007) 31–53.
- Warren Brown, Unjust Seizure. Conflict, Interest, & Authority in an Early Medieval Society (Ithaca/London 2001).
- Jakob Brummer, Das Carmen de Timone comite, in: Historische Vierteljahrschrift 18 (1916/18) 102–107.
- Franz Brunhölzl, Die lateinische Literatur, in: Handbuch der Bayerischen Geschichte 1: Das alte Bayern. Das Stammesherzogtum bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts, ed. Max Spindler (München ²1982) 582–606.
- Heinrich Brunner, Die Entstehung der Schwurgerichte (Berlin 1871).
- Heinrich Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte (Berlin ³1961).
- Heinrich Brunner, Zeugen und Inquisitionsbeweis der karolingischen Zeit, in: Ders., Forschungen zur Geschichte des deutschen und französischen Rechts. Gesammelte Aufsätze (Stuttgart 1894) 88–247.
- Karl Brunner, Der fränkische Fürstentitel im neunten und zehnten Jahrhundert, in: Intitulatio II. Lateinische Herrscher- und Fürstentitel im neunten und zehnten Jahrhundert, ed. Herwig Wolfram (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Erg. Bd. 24, Wien/Köln/Graz 1973) 179–340.
- Karl Brunner, Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 25, Wien/Köln/Graz 1979).

- Karl Brunner, Publikumskonstruktionen in den Predigten des Caesarius von Arles, in: *Sermo doctorum. Compilers, Preachers and their Audiences in the early Medieval West*, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (Sermo 9, Turnhout 2013) 99–122.
- Thomas Martin Buck, Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten, 507–814 (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte, Frankfurt 1997).
- Thomas Martin Buck, „Capitularia imperatoria“: Zur Kaisergesetzgebung Karls des Grossen von 802, in: *Historisches Jahrbuch* 122 (2002) 3–26.
- Arnold Bühler, Capitularia Relecta. Studien zur Überlieferung der Kapitularien Karls des Großen und Ludwigs des Frommen, in: *Archiv für Diplomatik* 32 (1986) 305–501.
- Arnold Bühler, Wort und Schrift im karolingischen Recht, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 72 (1990) 275–296.
- Geneviève Bühler-Thierry, Des évêques, des clercs et leurs familles dans la Bavière des VIII^e–IX^e siècles, in: *Sauver son Âme et se Perpétuer. Transmission du Patrimoine et Mémoire au Haut Moyen Âge*, ed. François Bougard/Christina La Rocca/Régine Le Jan (Collection de l'École Française de Rome 351, Rome 2005) 239–264.
- Geneviève Bühler-Thierry, Entre implantation familiale et patrimoine ecclésiastique: les lieux de pouvoir des évêques de Freising au IX^e siècle, in: *Les élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination – du VI^e au XI^e siècle*, ed. Philippe Depreux/François Bougard/Régine Le Jan (Actes du colloque de Göttingen 2005, Turnhout 2007) 299–317.
- Geneviève Bühler-Thierry, Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie. Les Églises de Bavière et de Souabe, 876–973 (Paris 1997).
- Donald A. Bullough, Alcuin. Achievement & Reputation (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 16, Leiden/Boston 2004).
- Donald A. Bullough, Alcuin and lay virtue, in: *Preaching and Society in the Middle Ages. Ethics, Values and Social Behaviour*, ed. Laura Gaffuri/Riccardo Quinto (Padua 2002) 71–91.
- Donald A. Bullough, Carolingian Renewal: Sources and Heritage (Manchester 1991).
- Donald A. Bullough, *Europae pater*. Charlemagne and his achievement in the light of recent scholarship, in: *English Historical Review* 85 (1970) 59–105.
- Harry Caplan, Classical rhetoric and the mediaeval theory of preaching, in: *Classical Philology* 28 (1933) 73–96.
- Leo Carruthers, 'The word made flesh': preaching and community from the apostolic to the late middle ages, in: *Speculum Sermonis. Interdisciplinary Reflections on the Medieval Sermon*, ed. Georgina Donavin/Cary J. Nederman/Richard Utz (Turnhout 2005) 3–27.
- Carl Paul Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters (Christiana 1890).
- John C. Cavadini, The sources and theology of Alcuin's *De fide sanctae et individuae trinitatis*, in: *Traditio* 46 (1991) 123–146.
- Antoine Chavassee, Le prologue des sermonnaires d'Alain et d'Égino, in: *Revue Bénédictine* 84 (1974) 66–74.
- M.A. Claussen, The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the *Regula canonicorum* in the Eighth Century (Cambridge 2004).
- Christel Cleff, Der Schutz der wirtschaftlich und sozial Schwachen in den Kapitularien Karls des Großen und der nachfolgenden Karolinger (unpubl. Dissertation, Köln 1954).
- Giles Constable, The language of preaching in the twelfth century, in: *Viator* 25 (1994) 131–152.
- Giles Constable, Monasteries, rural churches and the *cura animarum* in the Early Middle Ages, in: *Cristianizzazione et organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 28, Spoleto 1982) 349–389.
- Giles Constable, *Monastic Tithes: From their Origins to the Twelfth Century* (Cambridge 1964).

- John Joseph Contreni, The pursuit of knowledge in Carolingian Europe, in: *The Gentle Voices of Teachers*, ed. Richard E. Sullivan (Columbus 1995) 106–141.
- Richard Corradini/Maximilian Diesenberger, Einleitung: Von Integritätsrigoristen und Foliantenfüllern, in: *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. Frühmittelalterliche Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik*, ed. Richard Corradini/Maximilian Diesenberger/Meta Niederkorn-Bruck (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 18, Wien 2010) 9–16.
- Dáibhí Ó Cróinín, Bischoff's „Wendepunkte“ Fifty Years On, in: *Revue Bénédictine* 110 (2000) 204–237.
- J. E. Cross, 'Legimus in ecclesiasticis historiis': A Sermon for All Saints, and its use in Old English Prose, in: *Traditio* 33 (1977) 101–135.
- J.E. Cross, A Sermon de misericordia in old English Prose, in: *Anglia* 108 (1990) 429–440.
- Robert Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (Detmold 1879, Neudruck Darmstadt 1966).
- Florin Curta, Merovingian and Carolingian gift giving, in: *Speculum* 81 (2006) 671–699.
- Fritz Curschmann, Hungersnöte im Mittelalter. Ein Beitrag zur deutschen Wirtschaftsgeschichte des 8. bis 13. Jahrhunderts (Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte 6, 1, Leipzig 1900).
- David L. d'Avray, *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300* (Oxford 1985).
- Mayke de Jong, Charlemagne's church, in: *Charlemagne: Empire and Society*, ed. Joanna Story (Manchester 2005) 103–135.
- Mayke de Jong, Old law and new-found power: Hrabanus Maurus and the Old Testament, in: *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, ed. J. W. Drijvers/A. A. MacDonald (Leiden 1995) 161–176.
- Mayke de Jong, The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814–840 (Cambridge 2009).
- Mayke de Jong, Power and humility in Carolingian society: the public penance of Louis the Pious, in: *Early Medieval Europe* 1 (1992) 29–52.
- Mayke de Jong, In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West (*Brill's Studies in Intellectual History* 12, Leiden/New York/Köln 1996).
- Mayke de Jong, What was *public* about public penance? *Paenitentia publica* and justice in the Carolingian world, in: *La giustizia nell'alto medioevo, secoli IX-XI* (Settimane di studio 42, Spoleto 1997) 863–902.
- Hippolyte Delehaye, Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre (*Subsidia Hagiographica* 23, Bruxelles 1936).
- Hippolyte Delehaye, *The Legends of the Saints* (trans. Donald Attwater, Dublin 1988).
- Philippe Depreux, La tradition manuscrite des 'Formules de Tours' et la diffusion des modèles d'actes aux VIII^e et IX^e siècles, in: *Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge*, ed. ders./Bruno Judic (*Annales de Bretagne et des Pays de L'Ouest* 111, 3, Rennes 2004) 55–71.
- Philippe Depreux, Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux, 781–840 (*Instrumenta* 1, Sigmaringen 1997).
- Philippe Depreux, Tassilon III et le roi des Francs: Examen d'une vassalite controversée, in: *Revue historique* 293 (1995) 23–73.
- Reinhold J. Dessl OCist, Der Hl. Laurentius in Oberösterreich. Ein Beitrag zur Geschichte seiner Kirchenpatrozinien, in: *Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereins* 147 (2002) 169–180.
- Jean-Pierre Devroey, Men and Women in Early Medieval Serfdom: The Ninth-Century North Frankish Evidence, in: *Past&Present* 166 (2000) 3–30.

- Jean-Pierre Devroey, Peasant mobility and settlement: the case of the large ecclesiastical Carolingian manors, in: Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000). Festschrift für Dieter Hägermann zum 65. Geburtstag, ed. Brigitte Kasten (München 2006) 37–47.
- Jean-Pierre Devroey, Puissants et misérables: système social et monde paysan dans l'Europe des Francs, VI^e–IX^e siècles (Mémoires de la Classe des Lettres Sér. 3, 40, Bruxelles 2006).
- Gertrud Diepolder, Bemerkungen zur Frühgeschichte der Klöster Tegernsee und Immmünster, in: Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag, ed. Georg Jenal/Stephanie Haarländer (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 37, Stuttgart 1993) 141–164.
- Gertrud Diepolder, Altbayerische Laurentiuspatrozinien, in: Aus Bayerns Frühzeit. Friedrich Wagner zum 75. Geburtstag, ed. Joachim Werner (München 1962) 371–396.
- Gertrud Diepolder, Freisinger Traditionen und Memorialeinträge im Salzburger Liber Vitae und im Reichenauer Verbrüderungsbuch, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 58 (1995) 147–189.
- Gertrud Diepolder, Die Orts- und „IN PAGO“-Nennungen im bayerischen Stammesherzogtum zur Zeit der Agilolfinger, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 20 (1957) 364–436.
- Gertrud Diepolder, Schäftlarn: Nachlese in den Traditionen, in: Früh- und hochmittelalterlicher Adel in Schwaben und Bayern, ed. Immo Eberl/Wolfgang Hartung/Joachim Jahn (Regio. Forschungen zur schwäbischen Regionalgeschichte 1, Sigmaringendorf 1988) 161–188.
- Alain Dierkens, Notes biographiques sur saint Amand, abbé d'Elnone et éphémère évêque de Maastricht († peu après 676), in: Saints d'Aquitaine. Missionnaires et pèlerins du haut Moyen Âge, ed. Edina Bozoky (Rennes 2010) 63–80.
- Maximilian Diesenberger, An admonition too far? The Sermon De cupiditate by Ambrose Autpertus, in: Religious Franks. Religion and Politics in the Frankish World: Studies in Honour of Mayke de Jong, ed. Rob Meens/Marco Mostert/Carine van Rhijn (Manchester, im Druck).
- Maximilian Diesenberger, Der Cvp 420 – Die Gemeinschaft der Heiligen und ihre Gestaltung im frühmittelalterlichen Bayern, in: Les réécritures hagiographiques dans l'Occident médiéval. Atelier III: L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures, ed. Martin Heinzelmann (Francia Beihefte 71, Ostfildern 2010) 221–250.
- Maximilian Diesenberger, Dissidente Stimmen zum Sturz Tassilos III., in: Texts and Identities in the Early Middle Ages, ed. Richard Corradini/Rob Meens/Christina Pössel/Philip Shaw (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 12, Wien 2006) 105–120.
- Maximilian Diesenberger, Framing the Sacramentary of Prague. Munich, UB, Ms 4^o 3 and its context, in: The Prague Sacramentary and Late Eighth-Century Culture in Bavaria. A Sacramentary in a Landscape, ed. Maximilian Diesenberger/Rob Meens/Els Rose (in Vorbereitung).
- Maximilian Diesenberger, How Collections shape the texts: rewriting and rearranging *Passiones* in Carolingian Bavaria, in: Livrets, collections et texts. Études de la tradition hagiographiques latine, ed. Martin Heinzelmann (Beihefte der Francia 63, Ostfildern 2006) 195–224.
- Maximilian Diesenberger, Heilige in hagiographischen Handschriften aus dem frühmittelalterlichen Bayern, in: La cour céleste. La commémoration collective des saints, entre accumulation des suffrages et communion ecclésiale (époques médiévale et moderne), ed. Andreas Sohn (im Druck).
- Maximilian Diesenberger, Der Prediger als Konstituent des sozialen Raumes, in: Heilige – Liturgie – Raum, ed. Dieter R. Bauer/Klaus Herbers/Hedwig Röckelein/Felicitas Schmieder (Beiträge zur Hagiographie 8, Stuttgart 2009) 27–48.
- Maximilian Diesenberger, Les élites et la mission dans les manuscrits bavaoïses vers 800, in: Les élites aux frontières. Mobilité et hiérarchie dans le cadre de la mission, ed. Geneviève

- Bührer-Thierry/Thomas Lienhard (<http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/Diesenberger.pdf>) (18. 07. 2015) 1–10.
- Maximilian Diesenberger, Evidence for a blurred concept. 'Benedictine' traditions in Central Europe (8th/9th centuries) (im Druck).
- Maximilian Diesenberger, Introduction: Compilers, preachers and their audiences, in: *Sermo doctorum. Compilers, Preachers and their Audiences in the Early Medieval West*, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (Sermo 9, Turnhout 2013) 1–24.
- Maximilian Diesenberger, Karl der Große und die Predigt, in: *Charlemagne. Les temps, les espaces, les hommes. Construction et déconstruction d'un règne*, ed. Rolf Große (im Druck).
- Maximilian Diesenberger, Repertoires and Strategies in Bavaria: Hagiography, in: *Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*, ed. Walter Pohl/Gerda Heydemann (Cultural Encounters in late Antiquity and the Middle Ages 13, Turnhout 2013) 209–232.
- Maximilian Diesenberger, Reworking the Virtutes Apostolorum in the Salzburg Sermon-Collection (1st quarter of the ninth century), in: *Apocrypha* 23 (2013) 47–64.
- Maximilian Diesenberger, Rom als virtueller Raum der Märtyrer. Zur gedanklichen Aneignung der Roma suburbana in bayerischen Handschriften um 800, in: *Imaginäre Räume*, ed. Elisabeth Vavra (Krems 2007) 67–96.
- Maximilian Diesenberger, Sammeln und gestalten – erinnern und vergessen. Erzbischof Arn von Salzburg und die Ursprünge des Salzburger Episkopats, in: *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters*, ed. Walter Pohl (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 8, Wien 2004) 171–189.
- Maximilian Diesenberger, Topographie und Gemeinschaft in der Vita Severini, in: *Eugippius und Severin. Der Autor, der Text und der Heilige*, ed. Walter Pohl/Maximilian Diesenberger (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 2, Wien 2001) 77–97.
- Maximilian Diesenberger/Herwig Wolfram, Arn und Alkuin. Zwei Freunde und ihre Schriften, in: *Erzbischof Arn von Salzburg*, ed. Meta Niederkorn-Bruck/Anton Scharer (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 40, Wien/München 2004) 81–106.
- Claudia Di Sciacca, Finding the Right Words: Isidore's Synonyma in Anglo-Saxon England (Toronto/Buffalo/London 2008).
- François Dolbeau, Naissance des homéliaires et des passionnaires. Une tentative d'étude comparative, in: *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales: textes et représentations, vi^e–xiv^e siècle*, ed. Stéphane Gioanni/Benoît Grevin (Collection de l'École française de Rome 405, Rom 2008) 13–35.
- François Dolbeau, Notes sur l'organisatin interne des légendiers latins, in: *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e–XII^e siècles, Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2–5 mai 1979* (Paris 1981) 11–31.
- François Dolbeau, *Vingt-six Sermons aux Peuples d'Afrique* (Paris 1996).
- Heinz Dopsch, *Geschichte Salzburgs. Stadt und Land I: Vorgeschichte, Altertum, Mittelalter* 1, Salzburg 1991).
- Heinz Dopsch, Salzburg zur Zeit Erzbischof Arns, in: *Erzbischof Arn von Salzburg*, ed. Meta Niederkorn-Bruck/Anton Scharer (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 40, Wien/München 2004) 27–55.
- Wolfram Drews, *Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat De fide catholica contra iudaeos* (Berliner Historische Studien 34, Berlin 2001).
- Michael S. Driscoll, *Ad pueros sancti Martini: a critical edition, english translation, and study of the manuscript transmission*, in: *Traditio* 53 (1998) 37–61.
- Michael S. Driscoll, *Alcuin et la penitence à l'époque carolingienne* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 81, Münster 1999).
- Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages* (Cambridge 1984).

- Alain Dubreucq, *Autour du De virtutibus et vitiis* d'Alcuin, in: Alcuin. De York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut moyen âge, ed. Philippe Depreux/Bruno Judic (Annales de Bretagne et des Pays de L'Ouest, 111–3, Rennes 2004) 269–288.
- Wilhelm A. Eckhardt, *Die Capitularia missorum specialia von 802*, in: Deutsches Archiv 12 (1956) 498–516.
- Cyril Edwards, *German vernacular literature: a survey*, in: Carolingian Culture: Emulation and Innovation, ed. Rosamond McKitterick (Cambridge 1994) 141–170.
- Bettina Emmerich, *Geiz und Gerechtigkeit. Ökonomisches Denken im frühen Mittelalter* (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 168, Stuttgart 2004).
- Odilo Engels, *Die Vita Willibalds und die Anfänge des Bistums Eichstätt*, in: Der hl. Willibald – Klosterbischof oder Bistumsgründer?, ed. Harald Dickerhof/Ernst Reiter/Stefan Weinfurter (Eichstätter Studien NF 30, Regensburg 1990) 171–198.
- Siegfried Epperlein, *Herrschaft und Volk im karolingischen Imperium. Studien über soziale Konflikte und dogmatisch-politische Kontroversen im fränkischen Reich* (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 14, Berlin 1969).
- Wilhelm Erben, *Herbstruperti, eine festgeschichtliche Studie*, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 50 (1910) 45–90.
- Oliver Ernst, *Die Griffelglossierung in Freisinger Handschriften des frühen 9. Jahrhunderts* (Heidelberg 2007).
- Erzbischof Arn von Salzburg, ed. Meta Niederkorn-Bruck/Anton Scharer (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 40, München 2004).
- Stefan Esders, *Der Reinigungseid mit Helfern. Individuelle und kollektive Rechtsvorstellungen in der Wahrnehmung und Darstellung frühmittelalterlicher Konflikte*, in: Rechtsverständnis und Konfliktbewältigung. Gerichtliche und außergerichtliche Strategien im Mittelalter, ed. ders. (Köln/Weimar/Wien 2007) 55–77.
- Stefan Esders, *Römische Rechtstradition und merowingisches Königtum* (Göttingen 1997).
- Stefan Esders, *Sacramentum fidelitatis. Treueid, Militärwesen und Formierung mittelalterlicher Staatlichkeit* (im Druck).
- Stefan Esders/Heike Johanna Mierau, *Die bairischen Eliten nach dem Sturz Tassilos III. Das Beispiel der adeligen Stiftungspraxis in der Diözese Freising*, in: Les élites au moyen âge. Crises et renouvellements, ed. François Bougard/Laurent Feller/Régine Le Jan (Collection Haut Moyen Âge 1, Turnhout 2006) 283–313.
- Stefan Esders/Heike Johanna Mierau, *Der althochdeutsche Klerikereid. Bischöfliche Diözesangewalt, kirchliches Benefizialwesen und volkssprachliche Rechtspraxis im frühmittelalterlichen Bayern* (Hannover 2000).
- Raymond Étaix, *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre*, in: L'Ecole carolingienne d'Auxerre de Murethach a Remi, 830–908, ed. Dominique Iogna-Prat/Colette Jeudy/Guy Lobrichon (Paris 1991) 243–251.
- Raymond Étaix, *Un homélaire du IX^e siècle: le ms. Clm 14368*, in: Scriptorium 40 (1986) 3–15.
- Raymond Étaix, *Un manuel de pastorale de l'époque carolingienne* (Clm 27152), in: Revue Bénédictine 91 (1981) 105–130.
- Raymond Étaix, *Le sermonnaire d'Hildebald de Cologne*, in: Recherches Augustiniennes 23 (1988) 115–124.
- Raymond Étaix, *Le recueil de sermons composé par Raban Maur pour Haistulfe de Mayence*, in: Revue des études augustiniennes 32 (1986) 124–137.
- Isabella Fastrich-Sutty, *Die Rezeption des westgotischen Rechts in der Lex Baiuvariorum* (Erlanger juristische Abhandlungen 51, Köln 2001).
- James Fentress/Chris Wickham, *Social Memory* (Oxford/Cambridge-Massachusetts 1992).

- Heinrich Fichtenau, Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Erg. Bd. 18, Graz/Köln 1957) 82–88.
- Heinrich Fichtenau, Das karolingische Imperium. Soziale und geistige Problematik eines Großreiches (Zürich 1949).
- Bernadette Filotas, Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures (Toronto 2005).
- Richard Finn, Almsgiving in the Later Roman Empire. Christian Promotion and Practice, 313–450 (Oxford 2006).
- Paul Willem Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen (Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts, Bd. 1, Weimar 1929).
- Abigail Firey, Blushing before the judge and physician: moral arbitration in the Carolingian empire, in: A New History of Penance, ed. Abigail Firey (Brill's Companions to the Christian Tradition 14 Leiden 2008) 173–200.
- Abigail Firey, A Contrite Heart. Prosecution and Redemption in the Carolingian Empire (Studies in Medieval and Reformation Traditions 145, Leiden/Boston 2009).
- Abigail Firey, 'For I was hungry and you fed me': Social Justice and Economic Thought in the Late Patristic and Medieval Christian Traditions, in: Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice, ed. S. Todd Lowry/Barry Gordon (Leiden 1998) 333–370.
- Silke Floryszczak, Die Regula pastoralis Gregors des Großen: Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit (Studien und Texte zur Antike und Christentum 26, Tübingen 2005).
- Georges Folliet, Deux nouveaux témoins du sermonnaire carolingien récemment reconstitué, in: Revue des Études Augustiniennes 33 (1977) 155–198.
- Karl Forstner, Eine frühmittelalterliche Interpretation der augustiniischen Stillehre, in: Mittellateinisches Jahrbuch 4 (1967) 61–71.
- Lynn Fotheringham, Repetition and unity in a civil law speech: The *Pro Caecina*, in: Cicero the Advocate, ed. Jonathan Powell/Jeremy Paterson (Oxford 2004) 253–276.
- Michel Foucault, Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen 1983 (Berlin 1996).
- Michel Foucault, L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970 (Paris 1971).
- Paul Fouracre, Attitudes towards violence in seventh- and eighth-century Francia, in: Violence and Society in the early medieval West, ed. Guy Halsall (Rochester 1998) 60–75.
- Paul Fouracre, Carolingian justice: the rhetoric of improvement and context of abuse, in: La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII), in: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 42, 1 (Spoleto 1995) 771–803.
- Paul Fouracre, 'Placita' and the settlement of disputes in later Merovingian Francia, in: The Settlement of Disputes in Early Medieval Europe, ed. Wendy Davies/Paul Fouracre (Cambridge 1986) 23–43.
- Paul Fouracre, The work of Audoenus of Rouen and Eligius of Noyon in extending episcopal influence from the town to the country in seventh-century Neustria, in: The Church in Town and Countryside, ed. Derek Baker (Studies in Church History 16, Oxford 1979) 77–91.
- Paul Fouracre/Richard A. Gerberding, Commentary to the Passio Leudegarii, in: Dies., Late Merovingian France. History and Hagiography, 640–72 (Manchester/New York 1996) 193–215.
- Paul Fournier, Notices sur trois collections canoniques inédites de l'époque carolingienne, III, La collection en deux livres, in: Revue des sciences religieuses 6 (1926) 513–526.
- Michael Chester Frassetto, The Role of the Sermon in Carolingian Political Theory and Renovatio (unpublizierte MA dissertation, Michigan 1986).
- Stephan Freund, Bonifatius und die bayerischen Bistümer aus hagiographischer Sicht, in: Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter,

- ed. Franz J. Felten/Jörg Jarnut/Lutz E. von Padberg (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 121, Mainz 2007) 281–293.
- Stephan Freund, Von den Agilolfingern zu den Karolingern. Bayerns Bischöfe zwischen Kirchenorganisation, Reichsintegration und Karolingischer Reform, 700–847 (München 2004).
- Johannes Fried, Elite und Ideologie oder Die Nachfolgeordnung Karls des Großen vom Jahre 813, in: *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (début IX^e siècle aux environs de 920)*, ed. Régine Le Jan (Villeneuve d'Ascq, 1998) 71–109.
- Johann Friedrich, Über die Vita s. Ruperti der Handschrift 790 der Grazer Universitätsbibliothek, in: *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 1* (1883) 509–547.
- B.W. Frier, *The Rise of the Roman Jurists. Studies in Cicero's pro Caecina* (Princeton 1985).
- Manfred Fuhrmann, Die Funktion grausiger und ekelhafter Motive in der lateinischen Dichtung, in: *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, ed. Hans Robert Jauf (Poetik und Hermeneutik 3, München, 3. unv. Nachdruck 1991) 33–66.
- Baudouin de Gaiffier, Le martyrologe et de légendier d'Hermann Greven, in: *Analecta Bollandiana* 54 (1936) 316–358.
- François L. Ganshof, Am Vorabend der ersten Krise der Regierung Ludwigs des Frommen, in: *Frühmittelalterliche Studien* 6 (1972) 39–54.
- David Ganz, Fragmentierung von patristischen Texten in der Merowingerzeit, in: *Fragmente. Der Umgang mit lückenhafter Quellenüberlieferung in der Mittelalterforschung. Akten des internationalen Symposiums des Zentrums Mittelalterforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften Wien, 19.–20. März 2009*, ed. Christian Gastgeber/Christine Glassner/Kornelia Holzner-Tobisch/Renate Spreitzer (Wien 2010) 151–159.
- David Ganz, Giving to God in the Mass: the experience of the Offertory, in: *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, ed. Wendy Davies/Paul Fouracre (Cambridge 2010) 18–32.
- David Ganz, The Old French Sermon on Jonah: the nature of the text, in: *Sermo doctorum. Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West*, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (Sermo 9, Turnhout 2013) 427–439.
- Ildar H. Garipzanov, *Annales Guelferbytani: Changing perspectives of a local narrative*, in: *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. Frühmittelalterliche Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik*, ed. Richard Corradini/Maximilian Diesenberger/Meta Niederkorn-Bruck (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 18, Wien 2010) 123–138.
- Mary Garrison, An aspect of Alcuin: 'tuus Albinus' – peevish egotist? Or parrhesiast?, in: *Ego Trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, ed. Richard Corradini/Matthew Gillis/Rosamond McKitterick/Irene van Renswoude (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 15, Wien 2010) 137–151.
- Mary Garrison, The Collectanea and Medieval Florilegia, in: *Collectanea Pseudo-Bedae*, ed. Martha Bayless/Michael Lapidge (Scriptores Latini Hiberniae 14, Dublin 1998) 42–83.
- Mary Garrison, The Franks as the New Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne, in: *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, ed. Yitzhak Hen/Matthew Innes (Cambridge 2000) 114–161.
- Mary Garrison, Letters to a king and biblical exempla: the examples of Cathwulf and Clemens peregrinus, in: *Early Medieval Europe* 7 (1998) 305–328.
- Mary Garrison, *Praesagum nomen tibi*: The significance of name-wordplay in Alcuin's letters to Arn, in: *Erzbischof Arn von Salzburg*, ed. Meta Niederkorn-Bruck/Anton Scharer (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 40, München 2004) 107–127.
- Valerie L. Garver, Learned women? Liutberga and the instruction of Carolingian women, in: *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, ed. Patrick Wormald/Janet L. Nelson (Cambridge 2007) 121–138.

- Raphaela Gasser, *Propter lamentabilem vocem hominis*. Zur Theologie der Volkssprache in althochdeutscher Zeit, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 17 (1970) 3–83.
- Milton McCormick Gatch, *Preaching and Theology in Anglo-Saxon England: Aelfric and Wulfstan* (Toronto 1977).
- Patrick J. Geary, *Dealing with charters in the early middle ages*, in: *Mensch und Schrift im frühen Mittelalter*, ed. Peter Erhart/Lorenz Hollenstein (St. Gallen 2006) 11–24.
- Patrick J. Geary, *Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages*, in: *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien* 113 (1983) 15–26.
- Patrick J. Geary, *Extra-judicial means of conflict resolution*, in: *La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)*, *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 42, 1 (Spoleto 1995) 569–601.
- Patrick J. Geary, *Language and Power in the Early Middle Ages* (The Menham Stern Jerusalem Lectures, 2013).
- Patrick J. Geary, *Living with the Dead in the early Middle Ages* (Ithaca-New York 1994).
- Karl-Ernst Geith, *Priester Arnolts Legende von der Heiligen Juliana*. Untersuchungen zur lateinischen Juliana-Legende und zum Text des deutschen Gedichtes (Freiburg 1965).
- Peter Gemeinhardt, *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 41, Tübingen 2007).
- Dieter Geuenich, *Die volkssprachige Überlieferung der Karolingerzeit aus der Sicht des Historikers*, in: *Deutsches Archiv* 39 (1983) 104–130.
- Matthew Bryan Gillis, *Noble and Saxon: The meaning of Gottschalk of Orbais' ethnicity at the synod of Mainz, 829*, in: *Ego troubles. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, ed. Richard Corradini/Matthew B. Gillis/Rosamond McKitterick/Irene van Renswoude (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 15, Wien 2009) 197–210.
- Hubert Glaser, *Bischof Argeo von Freising als Gegenstand der neueren Forschung*, in: *Ders./Franz Brunhölzl/Sigmund Benker, Vita Corbiniani. Bischof Argeo von Freising und die Lebensgeschichte des hl. Korbinian* (Zürich 1983) 11–76.
- Michael Glatthaar, *Zur Datierung der Epistola generalis Karls des Großen*, in: *Deutsches Archiv* 66 (2010) 455–477.
- Michael Glatthaar, *Rätisches Recht des 8. Jahrhunderts in der Predigt De signum Christi*, in: *Quellen, Kritik, Interpretation. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hubert Mordek*, ed. Thomas Martin Buck (Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1999) 57–88.
- Günter Glauche, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Die Pergamenthandschriften aus Benediktbeuern*: Clm 4501–4663 (Wiesbaden 1994).
- Günter Glauche, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Die Pergamenthandschriften aus dem Domkapitel Freising 1*: Clm 6201–6316 (Wiesbaden 2000).
- Hans-Werner Goetz, *Herrschaft und Recht in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft*, in: *Historisches Jahrbuch* 104 (1984) 392–410.
- Hans-Werner Goetz, *Serfdom and the beginnings of a 'seigneurial system' in the Carolingian period: a survey of the evidence*, in: *Early Medieval Europe* 2 (1993) 29–51.
- Hans-Werner Goetz, „Unterschichten“ im Gesellschaftsbild karolingischer Geschichtsschreiber und Hagiographen, in: *Vom Elend der Handarbeit. Probleme historischer Unterschichtenforschung*, ed. Hans Mommsen/Winfried Schulze (Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien 24, Stuttgart 1981) 108–130.
- Peter Godman, *Poetry of the Carolingian Renaissance* (London 1985).
- Eric J. Goldberg, *Dilectissimus pater Aquila transalpinus*. Archbishop Arno of Salzburg and Charlemagne's 802 Administrative Reforms (ungedruckte MA-thesis, University of Virginia 1993).

- Eric J. Goldberg, *Dominus Hludowicus Serenissimus Imperator sedens pro tribunali: Conflict, Justice, and Ideology at the Court of Louis the German*, in: *Streit am Hof im frühen Mittelalter*, ed. Matthias Becher/Alheydis Plassmann (Göttingen 2011) 175–202.
- Eric J. Goldberg, Popular revolt, dynastic politics and aristocratic factionalism in the early middle ages: the Saxon Stellinga reconsidered, in: *Speculum* 70 (1995) 467–501.
- Eric J. Goldberg, *Struggle for Empire. Kingship and Conflict under Louis the German*, 817–876 (Ithaca/London 2006).
- Michael M. Gorman, The diffusion of the manuscripts of saint Augustine's „*De doctrina christiana*“ in the early middle ages, in: *Revue Bénédictine* 95 (1985) 11–24.
- Michael Gorman, A critique of Bischoff's theory of Irish exegesis. The commentary on Genesis in Munich Clm 6302 (Wendepunkte 2), in: *Journal of Medieval Latin* 7 (1996) 178–233.
- Michael Gorman, The myth of Hiberno-Latin exegesis, in: *Revue Bénédictine* 110 (2000) 42–85.
- Eva Gottschaller, *Hugeburc von Heidenheim. Philologische Untersuchungen zu den Heiligenbiographien einer Nonne im achten Jahrhundert* (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 12, München 1973).
- František Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit* (Prag 1965) 120–124.
- Dennis Howard Green, *Medieval Listening and Reading: The Primary Reception of German Literature 800–1300* (Cambridge 1994).
- Eugene A. Green, Enoch, Lent, and the Ascension of Christ, in: *De Ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages*, ed. Thomas A. Amos/Eugene A. Green/Beverly M. Kienzle (Studies in Medieval Culture 27, Michigan 1989) 13–25.
- Réginald Gregoire, *Les homéliaires du moyen âge. Inventaire et analyse de manuscrits (Rerum ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes VI, Roma 1966)*.
- Anne Grondeux, La question des langues avant 1200, in: *La résistible ascension des vulgaires. Contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge. Problèmes pour l'historien*, in: *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge*, 117, 2 (2005) 665–695.
- Othmar Hageneder, *Das crimen maiestatis. Der Prozeß gegen die Attentäter Papst Leos III. und die Kaiserkrönung Karls des Großen*, in: *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf*, ed. Hubert Mordek (Sigmaringen 1983) 55–79.
- Siegfried Haider, *das bischöfliche Kapellanat 1: Von den Anfängen bis in das 13. Jahrhundert* (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Erg. Bd. 25, Wien/Köln/Graz 1977).
- Thomas N. Hall, The early medieval sermon, in: *The Sermon*, ed. Beverly Maine Kienzle (Typologie des sources du moyen âge occidental 81–83, Turnhout 2000) 203–269.
- Louis Halphen, *Études critiques sur l'histoire de Charlemagne* (Paris 1921).
- Guy Halsall, Violence and society in the early medieval west: an introductory survey, in: *Violence and Society in the early medieval West*, ed. ders. (Suffolk 1998) 1–45.
- Carl I. Hammer, Arbeo of Freising's 'Life and Passion' of St Emmeram. The martyr and his critics, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 101 (2006) 5–36.
- Carl I. Hammer, Country churches, clerical inventories and the Carolingian renaissance in Bavaria, in: *Church History* 49 (1980) 5–17.
- Carl I. Hammer, The social landscape of the Prague Sacramentary: the psoropography of an eighth-century Mass-book, in: *Traditio* 54 (1999) 41–80.
- Carl I. Hammer, *Charlemagne's Months and their Bavarian Labours. The Politics of the Seasons in the Carolingian Empire* (BAR International Series 676, Oxford 1997).
- Carl I. Hammer, For All the Saints. Bishop Vivolo of Passau and the eighth-century Origins of the Feast, in: *Revue Mabillon* 15 (2004) 5–26.

- Carl I. Hammer, *From Ducatus to Regnum: Ruling Bavaria under the Merovingians and early Carolingians* (Collection Haut Moyen Âge 2, Turnhout 2007).
- Carl I. Hammer, *A Large Scale Slave Society of the Early Middle Ages: Slaves and their Families in early Medieval Bavaria* (Aldershot/Burlington 2002).
- Die theologischen lateinischen Handschriften in Folio der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz Berlin, Teil 2, beschrieben von Peter Jörg Becker/Tilo Brandis, Wiesbaden 1985).
- Jürgen Hannig, *Ars donandi*: Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 37 (1986) 149–162.
- Jürgen Hannig, *Pauperiores vassi de infra palatio?* Zur Entstehung der karolingischen Königsbotenorganisation, in: *MIÖG* 91 (1983) 309–374.
- Jürgen Hannig, Zur Funktion der karolingischen „missi dominici“ in Bayern und in den südostdeutschen Grenzgebieten, in: *Zeitschrift der Savignygesellschaft für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* 101 (1984) 256–300.
- Martina Hartmann, Alcuin et la gestion matérielle de Saint Martin de Tours, in: Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge, ed. Philippe Depreux/Bruno Judic (*Annales de Bretagne et des Pays de L'Ouest* 111, 3, Rennes 2004) 91–102.
- Wilfried Hartmann, *Der Frieden im früheren Mittelalter. Zwei Studien* (Beiträge zur Friedensethik 12, Barsbüttel 1992).
- Wilfried Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien* (Konziliengeschichte Reihe A: Darstellungen, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989).
- Wilfried Hartmann, Der rechtliche Zustand der Kirchen auf dem Lande: Die Eigenkirche in der fränkischen Gesetzgebung des 7. bis 9. Jahrhunderts, in: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 28, Spoleto 1982) 397–441.
- Wolfgang Hartung, Adel, Erbrecht, Schenkung: die strukturellen Ursachen der frühmittelalterlichen Besitzübertragungen an die Kirche, in: *Gesellschaftsgeschichte: Festschrift für Karl Bosl zum 80. Geburtstag* 1, ed. Ferdinand Seibt (München 1988) 417–438.
- Angelika Häse, *Mittelalterliche Bücherverzeichnisse aus Kloster Lorsch. Einleitung, Edition und Kommentar* (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 42, Wiesbaden 2002).
- Wolfgang Haubrichs, *Die Anfänge. Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, ca. 700–1050/60* (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit I, 1, 2., durchgesehene Aufl., Tübingen 1995).
- Wolfgang Haubrichs, Das althochdeutsch-lateinische Textensemble des Cod. Weiss. 91 („Weissenburger Katechismus“) und das Bistum Worms im frühen neunten Jahrhundert, in: *Volkssprachig-lateinische Mischtexte und Textensembles in der althochdeutschen, altsächsischen und altenglischen Überlieferung. Mediävistisches Kolloquium des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 16. und 17. November 2001*, ed. Rolf Bergmann (*Germanistische Bibliothek* 17, Heidelberg 2003) 131–173.
- Wolfgang Haubrichs, *Georgslied und Georgslegende. Text und Rekonstruktion* (Theorie – Kritik – Geschichte 13, Königstein im Taunus 1979).
- Hermann Hauke, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Clm 28111–28254* (Wiesbaden 1986).
- Katrien Heene, Merovingian and Carolingian hagiography. Continuity or change in public and aims?, in: *Analecta Bollandiana* 107 (1989) 415–428.
- Katrien Heene, *The Legacy of Paradise. Marriage, Motherhood and Woman in Carolingian Edifying Literature* (Frankfurt/Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1997).
- Joseph Michael Heer, Ein karolingischer Missions-Katechismus. Ratio de Cathecizandis Rudibus und die Tauf-Katechese des Maxentius von Aquileia und eines Anonymus im Kodex Emmeram. XXXIII saec. IX (Biblische und Patristische Forschungen 1, Freiburg im Breisgau 1911).

- Karl Heidecker, Charters as texts and as objects in judicial actions: The example of the Carolingian private charters of St Gall, in: *Medieval Legal Process*, ed. Marco Mostert/Paul Barnwell (Utrecht Studies in Medieval Literacy 22, Turnhout 2011) 39–53.
- Johannes Heil, Claudius von Turin – Eine Fallstudie zur Geschichte der Karolingerzeit, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 45 (1997) 389–412.
- Martin Heinzelmann, Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century (Cambridge 2001).
- Irmtraut Heitmeier, Das Inntal. Siedlungs- und Raumentwicklung eines Alpenteiles im Schnittpunkt der politischen Interessen von der römischen Okkupation bis in die Zeit Karls des Großen (Schlernschriften 324, Innsbruck 2005).
- Walter Hellinger, Die Pfarrvisitation nach Regino von Prüm 1, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 48 (1962) 1–116.
- Siegmund Hellmann, Ps.-Cyprianus: *De xii abusibus saeculi* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 34, Leipzig 1909).
- Susanne Margarethe Herleth-Krentz/Gottfried Mayr, Das Landgericht Erding (Historischer Atlas von Bayern. Teil Altbayern 58, München 1997).
- Yitzhak Hen, The content and aims of the so-called Homiliary of Burchard of Würzburg, in: *Sermo doctorum. Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West*, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (Sermo 9, Turnhout 2013) 127–152.
- Yitzhak Hen, The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul to the Death of Charles the Bald, 877 (Henry Bradshaw Society, Subsidia 3, Woodbridge 2001).
- George Allison Hench, The Monsee fragments. Newly collated text with introduction, notes, grammatical treatise and exhaustive glossary, and a photolithographic facsimile (Strassburg 1890).
- Zdeňka Hledíková, 'Nejstarší břevnovský rukopis', in: *Milénium břevnovského kláštera (993–1993)*, ed. Ivan Hlaváček/Marie Bláhová (Praha 1993) 41–49.
- M.H. Hoeflich, Regulation of judicial misconduct from late antiquity to the early middle ages, in: *Law and History Review* 2, 1 (1984) 79–104.
- Hartmut Hoffmann, Abisag calefaciente oder: Der karolingische Traktat *De sole et luna*, in: *Deutsches Archiv* 68 (2012) 445–477.
- Thomas Holzner, Die Decreta Tassilonis. Regelungsgehalt, Verhältnis zur Lex Baiuvariorum und politische Implikationen (Schriften zur Rechtsgeschichte 145, Berlin 2010).
- Wilhelm Hotzelt, Translationen von Märtyrerreliquien aus Rom nach Bayern im 8. Jahrhundert, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige* 53 (1935) 286–343.
- Wilbur Samuel Howell, The Rhetoric of Alcuin & Charlemagne. A Translation, with an Introduction, the Latin Text, and Notes (Princeton Studies in English 23, Princeton 1941).
- Thomas S. Huck, Beobachtungen zur Einleitung des Strafverfahrens in fränkischer Zeit. Am Beispiel von handhafter Tat, Inquisition und Rügeverfahren, in: *Hoheitliches Strafen in der Spätantike und im frühen Mittelalter*, ed. Jürgen Weitzel (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas: Symposien und Synthesen 7, Köln/Weimar/Wien 2002) 191–210.
- Heinz Hürten, Alkuin und der Episkopat im Reiche Karls des Großen, in: *Historisches Jahrbuch* 82 (1963) 22–49.
- Jean Imbert, Les références au droit romain sous les Carolingiens, in: *Revue historique de droit français et étranger* 73 (1995) 163–174.
- Matthew Innes, „A place of discipline“: Carolingian Courts and Aristocratic Youth, in: *Court culture in the early middle ages*, ed. Catherine Cubitt (Turnhout 2003) 59–76.
- Matthew Innes, Charlemagne, justice, and written law, in: *Law, Custom, and Justice in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Proceedings in the 2008 Byzantine Colloquium*, ed. Alice Rio (London 2011) 155–203.

- Matthew Innes, Charlemagne's will: piety, politics and the imperial succession, in: *English Historical Review* 112 (1997) 833–855.
- Matthew Innes, „He never even allowed his white teeth to be bared in laughter“: the politics of humour in the Carolingian renaissance, in: *Humour, History, and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Guy Halsall (Cambridge 2002) 131–156.
- Matthew Innes, Memory, orality and literacy in an early medieval society, in: *Past & Present* 158 (1998) 3–36.
- Matthew J. Innes, Practices of property in the Carolingian empire, in: *The Long Morning of Medieval Europe: New Directions in Early Medieval Studies*, ed. Jennifer R. Davis/Michael McCormick (Aldershot/Burlington 2008) 247–266.
- Matthew Innes, *State and Society in the Early Middle Ages. The Middle Rhine Valley, 400–1000* (Cambridge 2000).
- Joachim Jahn, Bayerische ‚Pfalzgrafen‘ im 8. Jahrhundert? Studien zu den Anfängen Herzog Tassilos (III.) und zur Praxis der fränkischen Herrschaft im agilolfingischen Bayern, in: *Früh- und hochmittelalterlicher Adel in Schwaben und Bayern*, ed. Immo Eberl/Wolfgang Hartung/Joachim Jahn (Regio. Forschungen zur schwäbischen Regionalgeschichte 1, Sigmaringendorf 1988) 80–114.
- Joachim Jahn, *Ducatus Baiuvariorum* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 35, Stuttgart 1991).
- Joachim Jahn, *Tradere ad sanctum*. Politische und gesellschaftliche Aspekte der Traditionspraxis im agilolfingischen Bayern, in: *Gesellschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Bosl zum 80. Geburtstag*, ed. Ferdinand Seibt (München 1988) 400–438.
- Joachim Jahn, Virgil, Arbo und Cozroh. Verfassungsgeschichtliche Beobachtungen an bairischen Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts, in: *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde* 130 (1990) 201–291.
- Stephan M. Janker, *Grafschaft Haag* (Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern, Heft 59, München 1996).
- Philippe Jobert, *La Notion de Donation: Convergences*, 630–750 (Dijon 1977).
- Christian Jörg, Die Besänftigung göttlichen Zorns in karolingischer Zeit. Kaiserliche Vorgaben zu Fasten, Gebet und Buße im Umfeld der Hungersnot von 805/06, in: *Das Mittelalter* 15, 1 (2010) 38–51.
- Bernhard Jussen, Religious Discourses of the Gift in the Middle Ages. Semantic Evidences (Second to Twelfth Centuries), in: *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange*, ed. Gadi Algazi/Valentin Groebner/Bernhard Jussen (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 188, Göttingen 2003) 173–192.
- Reinhold Kaiser, *Die Capitula Remedii*: Veranlassung, Autorschaft und Geltungsgrund, Verbreitung und Wirkung, in: *Schrift, Schriftgebrauch und Textsorten im frühmittelalterlichen Churrätien. Vorträge des internationalen Kolloquiums vom 18. bis 20. Mai 2006 im Rätischen Museum in Chur*, ed. Heidi Eisenhut/Karin Fuchs/Martin Hannes Graf/Hannes Steiner (Basel 2006) 146–181.
- Athanasius Kalff, *Pseudo-Hieronymi De septem ordinibus ecclesiae* (Würzburg 1935).
- Katalog der althochdeutschen und altsächsischen Glossenhandschriften, ed. Rolf Bergmann/Stefanie Stricker (Berlin/New York 2005).
- Susan A. Keefe, *Water and the Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire*, 2 Bde. (Notre Dame 2002).
- Damien Kempf, Paul the Deacon's *Liber de episcopis Mettensibus* and the role of Metz in the Carolingian realm, in: *Journal of Medieval History* 30 (2004) 279–299.
- Matthew Kempshall, *Rhetoric and the Writing of History, 300–1500* (Manchester/New York 2012).
- George A. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (Chapel Hill 2¹⁹⁹⁹).

- Max Kerner, Der Reinigungseid Leos III. vom Dezember 800. Die Frage seiner Echtheit und frühen kanonistischen Überlieferung. Eine Studie zum Problem der päpstlichen Immunität im früheren Mittelalter, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 84/85 (1977/78) 131–160.
- Paul J. E. Kershaw, Eberhard of Friuli, a Carolingian lay intellectual, in: Lay Intellectuals in the Carolingian World, ed. Patrick Wormald/Janet L. Nelson (Cambridge 2007) 77–105.
- Lotte Kéry, Canonical Collections of the early Middle Ages (ca. 400–1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature (History of Medieval Canon Law, Washington 1999).
- Eva Kessler, Die Auszeichnungsschriften in den Freisinger Codices von den Anfängen bis zur karolingischen Erneuerung (Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters, Reihe IV: Monographien, Band 1, ÖAW phil. hist. Kl. 188, Wien 1986).
- Walter Kettemann, Subsidia Anianensia. Überlieferungs- und textgeschichtliche Untersuchungen zur Geschichte Witiza-Benedikts, seines Klosters Aniane und zur sogenannten „anianischen Reform“ (unpubl. Diss. Duisburg 2000).
- Beverly M. Kienzle, Introduction, in: The Sermon, ed. Beverly M. Kienzle (Typologie des Sources du Moyen Âge occidental 81–83, Turnhout 2000) 143–174.
- Elisabeth Klemm, Die romanischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek 1: Die Bistümer Regensburg, Passau und Salzburg (Wiesbaden 1980).
- William E. Klingshirn, Caesarius of Arles. The Making of a Community in Late Antique Gaul (Cambridge 2004).
- Martin Klöckener, Eine liturgische Ordnung für Provinzialkonzilien aus der Karolingerzeit. Der „Ordo romanus qualiter concilium agatur“ des Cod. 138 der Dombibliothek Köln, liturgiegeschichtlich erklärt, in: Annuario Historiae Conciliorum 12 (1980) 109–182.
- Theodor Klüppel, Die Germania (750–950), in: Corpus Christianorum Hagiographies 2, ed. Guy Philippart (Turnhout 1996) 161–209.
- Thomas Kohl, Lokale Gesellschaften. Formen der Gemeinschaft in Bayern vom 8. bis zum 10. Jahrhundert (Mittelalter-Forschungen 29, Ostfildern 2010).
- Lothar Kolmer, Die Hinrichtung des hl. Emmeram, in: Studien und Quellen zur Geschichte Regensburgs 4: Regensburg und Bayern im Mittelalter (Regensburg 1987) 9–31.
- Adam Kosto, Hostages in the Carolingian world (714–840), in: Early Medieval Europe 11 (2002) 123–147.
- Raymund Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters, 6.–8. Jahrhundert (Bonn 1964).
- Harald Krahwinkler, Friaul im Frühmittelalter. Geschichte einer Region vom Ende des fünften bis zum Ende des zehnten Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 30, Wien/Köln/Weimar 1992).
- Karl Kroeschell, Rechtsfindung: Die mittelalterlichen Grundlagen einer modernen Vorstellung, in: Festschrift für Hermann Heimpel 3, ed. von den Mitarbeitern des Max-Planck-Instituts für Geschichte (Göttingen 1972) 498–517.
- Karl Kroeschell, Wahrheit und Recht im frühen Mittelalter, in: Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag 1, ed. Karl Hauck/Karl Kroeschell/Stefan Sonderegger/Dagmar Hüpper/Gabriele von Olberg (Berlin/New York 1986) 455–473.
- Elke Krotz, Auf den Spuren des althochdeutschen Isidor – Studien zur Pariser Handschrift, den Monseer Fragmenten und zum Codex Junius 25. Mit einer Neuedition des Glossars Jc (Heidelberg 2002).
- Elke Krotz, *Hear saget fona gotspelle*. Zur äußeren und inneren Kohärenz einer lateinisch-althochdeutschen Sammelhandschrift, in: Volkssprachig-lateinische Mischtexte und Textensembles in der althochdeutschen, altsächsischen und altenglischen Überlieferung. Mediävistisches Kolloquium des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 16. und 17. November 2001, ed. Rolf Bergmann (Heidelberg 2003) 175–186.

- Astrid Krüger, Litanei-Handschriften der Karolingerzeit (MGH Hilfsmittel 24, Hannover 2007).
- Bruno Krusch, Meine Ausgabe der Vita Haimrammi vor dem Richterstuhle Bernhard Sepps, in: Neues Archiv 29 (1904) 333–373.
- Christina La Rocca/Luigi Provero, The dead and their gifts. The will of Eberhard, Count of Friuli, and his wife Gisela, Daughter of Louis the Pious (863–864), in: Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages, ed. Frans Theuvs/Janet L. Nelson (The Transformation of the Roman World 8, Leiden/Boston/Köln 2000) 225–280.
- Peter Landau, Eid V: Historisch, in: Theologische Realenzyklopädie 9 (Berlin/New York 1982) 382–391.
- Peter Landau, Die Lex Baiuvariorum: Entstehungszeit, Entstehungsort und Charakter von Bayerns ältester Rechts- und Geschichtsquelle (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 2004, 3, München 2004).
- Cécile Lanéry, Le dossier des saints Nazaïre, Celse, Gervais et Protas. Édition de la Passion BHL 6043 (=3516), in: Analecta Bollandiana 128 (2010) 241–280.
- Cécile Lanéry, Nouvelles recherches d'hagiographie arnobienne: la Passion de Cécile (BHL 1495), in: *Parva pro magnis munera. Études de littérature latine tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, ed. Monique Goullet (Instrumenta Patristica et mediaevalia 51, Turnhout 2009) 533–559.
- Cécile Lanéry, La tradition manuscrite de la Passio Sebastiani (Arnobe le Jeune, BHL 7543), in: Revue d'Histoire des Textes 7 (2012) 37–116.
- The Languages of Gift in the Early Middle Ages, ed. Wendy Davies/Paul Fouracre (Cambridge 2010).
- Late Merovingian France. History and Hagiography, 640–72 ed. Paul Fouracre/Richard A. Gerberding (Manchester/New York 1996).
- Michel Lauwers, Le glaive et la parole. Charlemagne, Alcuin et le modèle du *rex praedicator*: notes d'ecclésiologie carolingienne, in: Alcuin. De York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut moyen âge, ed. Philippe Depreux/Bruno Judic (Annales de Bretagne et des Pays de L'Ouest, 111–3, Rennes 2004) 221–244.
- Jean Leclercq, Bref discours pastoral attribuable à Paulin d'Aquilée, in: Revue Bénédictine 59 (1949) 157–160.
- Albert Lehner, Das Florileg in Clm 6433: Einleitung, in: CCSL 108D (Turnhout 1987) XIII–XXXIX.
- Régine Le Jan, Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e–X^e siècles): Essai d'anthropologie sociale (Paris 1995).
- Régine Le Jan, Justice royale et pratiques sociales dans le royaume Franc au IX^e siècle, in: La giustizia nell'alto medioevo (secoli V–VIII), Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 42, 1 (Spoleto 1995) 47–85.
- Régine Le Jan, The multiple identities of Dhuoda, in: Ego Troubles. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages, ed. Richard Corradini/Matthew Gillis/Rosamond McKitterick/Irene van Renswoude (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 16, Wien 2010) 211–219.
- Claudio Leonardi, Alcuino e la retorica, in: Dialektik und Rhetorik im frühen und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert, ed. Johannes Fried (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 27, München 1997) 171–174.
- Thierry Lesieur, Emmeran de Ratisbonne: image d'un saint aquitain en Bavière, in: Saints d'Aquitaine. Missionnaires et pèlerins du haut Moyen Âge, ed. Edina Bozoky (Rennes 2010) 127–143.
- Claude Lévi-Strauss, Das wilde Denken (Frankfurt am Main ⁸1991).
- Conrad Leyser, 'A church in the house of the saints': property and power in the *Passion of John and Paul*, in: Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300–900, ed. Kate Cooper/Julia Hillner (Cambridge 2007) 140–162.

- Conrad Leyser, 'Let me speak, let me speak': Vulnerability and authority in Gregory's homilies on Ezeiel, in: *Gregorio magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome*, Roma, 9–12 maggio 1990. II: Questioni letterarie e dottrinali (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 34, Roma 1991) 169–182.
- Karl Liersch, *Die Gedichte Theodulfs, Bischofs von Orléans* (Inaugural-Dissertation, Halle 1880).
- Wilhelm Liese, *Geschichte der Caritas* 1 (Freiburg im Breisgau 1922).
- Richard Lim, *Converting the Unchristianizable: The baptism of stage performers in Late Antiquity*, in: *Conversion in Late Antiquity and the Early middle Ages: Seeing and Believing*, ed. Kenneth Mills/Anthony Grafton (Rochester-NY/Woodbridge 2003) 84–126.
- Anton Linsenmayer, *Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgange des vierzehnten Jahrhunderts* (München 1886).
- Fritz Lošek, Antike Reminiszenzen und aktuelle Bezüge in den *Carmina Salisburgensia*. Philologisch-historische Notizen zu den *Carmina* 7 und 8, in: *Wiener Studien* 114 (2001) 635–644.
- Fritz Lošek, *Notitia Arnonis und Breves Notitiae. Die Salzburger Güterverzeichnisse aus der Zeit um 800: Sprachlich-historische Einleitung, Text und Übersetzung*, in: *Quellen zur Salzburger Frühgeschichte*, ed. Herwig Wolfram (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 44, zugleich Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, Erg. Bd. 22, Wien/München 2006) 9–178.
- David E. Luscombe, *Dialectic and Rhetoric in the ninth and twelfth centuries*, in: *Dialektik und Rhetorik im frühen und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert*, ed. Johannes Fried (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 27, München 1997) 1–20.
- John Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 3rd Series 15, Cambridge 1981).
- Michael T. Martin, *The Italian Homiliary: Texts and Contexts* (unpublished doctoral thesis, Western Michigan University, 2005).
- Klaus Matzel, *Althochdeutscher Isidor und Monseer Fragmente*, in: *Verfasserlexikon* 1 (1978) 296–303.
- Klaus Matzel, *Untersuchungen zur Verfasserschaft, Sprache und Herkunft der althoch-deutschen Übersetzungen der Isidor-Sippe* (Rheinisches Archiv 75, Bonn 1970).
- Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (Frankfurt am Main 2009).
- Hartwig Mayer, *Althochdeutsche Glossen: Nachträge* (Toronto 1974).
- Marie Anne Mayeski, „Let women not despair“: Raban Maurus on women as prophets, in: *Theological Studies* 58 (1997) 237–253.
- Gottfried Mayr, *Neuerliche Anmerkungen zur Todeszeit des Heiligen Emmeram und zur Kirchenpolitik Herzog Theodos*, in: *Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern* 1, ed. Herwig Wolfram/Walter Pohl (Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 201, Wien 1990) 199–215.
- Gottfried Mayr, *Bemerkungen zu den Gerichtstagen im frühmittelalterlichen Bayern*, in: *Oberbayerisches Archiv für vaterländische Geschichte* 131 (2007) 7–32.
- Gottfried Mayr, *Ebersberg. Gericht Schwaben* (Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern 48, München 1989).
- Gottfried Mayr, *Das Landgericht Erding* (Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern, Heft 58, München 1997).
- Gottfried Mayr, *Zur Todeszeit des heiligen Emmeram und zur frühen Geschichte des Klosters Herrenchiemsee. Bemerkungen zur Schenkung des Ortlais in Helfendorf*, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 34 (1971) 358–373.

- Michael McCormick, Charlemagne's Survey of the Holy Land. Wealth, Personnel, and Builings of a Mediterranean Church between Antiquity and the Middle Ages (Washington 2011).
- Michael McCormick, The liturgy of war in the early middle ages. Crisis, litanies, and the Carolingian monarchy, in: *Viator* 15 (1984) 1–23.
- Michael McCormick, Origins of the European Economy: Communications and Commerce, AD 300–900 (New York 2002).
- James C. McCune, An Edition and Study of Select Sermons from the Carolingian Sermonary of Salzburg (unpubl. PhD thesis, London 2006).
- James McCune, The preacher's audience, c.800 – c. 950, in: *Sermo doctorum. Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West*, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (Turnhout 2013) 283–338.
- James C. McCune, Four Pseudo-Augustine sermons De concupiscentia fugienda from the Carolingian Sermonary of Würzburg, in: *Revue d'études augustinienes et patristiques* 52 (2006) 391–431.
- James McCune, Rethinking the Pseudo-Eligius Sermon Collection, in: *Early Medieval Europe* 16 (2008) 445–476.
- James C. McCune, The sermons on the Virtues and Vices for lay potentes in the Carolingian Sermonary of Salzburg, in: *The Journal of Medieval Latin* 19 (2009) 250–290.
- Richard McKeon, Rhetoric in the middle ages, in: *Speculum* 17 (1942) 1–32.
- R. Emmet McLaughlin, The word eclipsed? Preaching in the early Middle Ages, in: *Traditio* 46 (1991) 77–122.
- Simon MacLean, Kingship and Politics in the Late Ninth Century. Charles the Fat and the End of the Carolingian Empire (Cambridge 2003).
- Rosamond McKitterick, The Carolingians and the Written Word (Cambridge 1989).
- Rosamond McKitterick, Charlemagne: The Formation of European Identity (Cambridge 2008).
- Rosamond McKitterick, Charlemagne's *missi* and their books, in: *Early Medieval Studies in memory of Patrick Wormald*, ed. Stephen Baxter/Catherine E. Karkov/Janet L. Nelson/David Pelteret (Farnham/Burlington 2009) 253–267.
- Rosamond McKitterick, History and Memory in the Carolingian World (Cambridge 2004).
- Rosamond McKitterick, The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789–895 (London 1977).
- Rosamond McKitterick, Knowledge of Plato's *Timaeus* in the ninth century and the implications of Valenciennes, Bibliothèque Municipale MS 293, in: *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, ed. Haijo J. Westra (Leiden 1992) 85–95.
- Rosamond McKitterick, Perceptions of justice in Western Europe in the ninth and tenth centuries, in: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 42, 1 (Spoleto 1995) 1075–1102.
- Rob Meens, Aspekte der Christianisierung des Volkes, in: *Bonifatius – Leben und Nachwirken*, ed. Franz F. Felten/Jörg Jarnut/Lutz E. von Padberg (*Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte* 121, Mainz 2007) 211–229.
- Rob Meens, Christianization and the spoken word: the Sermons attributed to St Boniface, in: *Sermo doctorum. Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West*, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (*Sermo* 9, Turnhout 2013) 263–282.
- Rob Meens, Politics, mirrors of princes and the Bible: sins, kings and the well-being of the realm, in: *Early Medieval Europe* 7 (1998) 345–357.
- Rob Meens, Sanctuary, penance, and dispute settlement under Charlemagne: the conflict between Alcuin and Theodulf of Orléans over a sinful cleric, in: *Speculum* 82 (2007) 277–300.
- Michael Menzel, Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter, in: *Historisches Jahrbuch* 111 (1991) 337–384.

- Heike J. Mierau, Die Seelsorgeorganisation auf dem Lande im frühmittelalterlichen Bistum Freising, in: Pfarreien im Mittelalter. Deutschland, Polen, Tschechien und Ungarn im Vergleich, ed. Nathalie Krupp (Studien zur Germania Sacra 32, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 238, Göttingen 2008) 121–154.
- Michael Mitterauer, Karolingische Markgrafen im Südosten. Fränkische Reichsaristokratie und bayerischer Stammesadel im österreichischen Raum (Archiv für österreichische Geschichte 123, Wien 1963).
- Christine Mohrmann, Episkopos – speculator, in: Dies., Études sur le latin des chrétiens 4 (Rome 1974) 232–252.
- Christine Mohrmann, Praedicare, tractare, sermo, in: La Maison Dieu 39 (1954) 96–107.
- Hubert Mordek, Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta (MGH Hilfsmittel 15, München 1995).
- Hubert Mordek, Frühmittelalterliche Gesetzgeber und *iustitia* in Miniaturen weltlicher Rechtshandschriften, in: La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII), in: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 42, 1 (Spoleto 1995) 997–1052.
- Hubert Mordek, Karls des Großen zweites Kapitular von Herstal und die Hungersnot der Jahre 778/79, in: Deutsches Archiv 61 (2005) 1–52.
- Hubert Mordek, Karolingische Kapitularien, in: Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters. Vier Vorträge, gehalten auf dem 35. Deutschen Historikertag 1984 in Berlin (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 4, Sigmaringen 1986) 25–50.
- Hubert Mordek/Moritz Glatthaar, Von Wahrsagerinnen und Zauberern. Ein Beitrag zur Religionspolitik Karls des Großen, in: Archiv für Kulturgeschichte 75 (1993) 33–64.
- Hubert Mordek/Gerhard Schmitz, Neue Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: Deutsches Archiv 43 (1987) 361–439.
- G. Morin, Un nouveau feuillet de l'*Itala* de Freising, in: Revue Bénédictine 28 (1911) 221–227.
- Carolyn Muessig, Sermon, preacher and society in the middle ages, in: Journal of Medieval History 28 (2002) 73–91.
- Eckhard Müller-Mertens, Der Stellingaauufstand (841–843). Seine Träger und die Frage der politischen Macht, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 20 (1972) 818–842.
- James J. Murphy, Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance (Berkeley/Los Angeles 1974).
- Lawrence Nees, A Tainted Mantle. Hercules and the Tradition at the Carolingian Court (Philadelphia 1991).
- Janet L. Nelson, Carolingian violence and the ritualization of ninth-century warfare, in: Violence and Society in the early medieval West, ed. Guy Halsall (Suffolk 1998) 90–107.
- Janet L. Nelson, Charlemagne and empire, in: The Long Morning of Medieval Europe: New Directions in Early Medieval Studies, ed. Jennifer R. Davis/Michael McCormick (Aldershot/Burlington 2008) 223–234.
- Janet L. Nelson, Charles the Bald (London/New York 1992).
- Janet L. Nelson, Dhuoda, in: Lay Intellectuals in the Carolingian World, ed. Patrick Wormald/Janet L. Nelson (Cambridge 2007) 106–120.
- Janet L. Nelson, Gender, memory and social power, in: Gendering the Middle Ages, ed. Pauline Stafford/A. Mulder-Bakker (Oxford 2001) 192–204.
- Janet L. Nelson, Peers in the early Middle Ages, in: Law, Laity and Solidarities. Essays in Honour of Susan Reynolds, ed. Pauline Stafford/Janet L. Nelson/Jane Martindale (Manchester 2001) 27–46.
- Janet L. Nelson, The settings of the gift in the reign of Charlemagne, in: The Languages of Gift in the Early Middle Ages, ed. Wendy Davies/Paul Fouracre (Cambridge 2010) 116–148.

- Janet L. Nelson, The voice of Charlemagne, in: Belief and Culture in the Middle Ages. Studies presented to Henry Mayr-Harting, ed. Richard Gameson/Henrietta Leyser (Oxford 2001) 76–88.
- Janet L. Nelson, The *libera vox* of Theodulf of Orléans, in: Discovery and Distinction in the Early Middle Ages: Studies in Honor of John J. Contreni, ed. Cullen J. Chandler/Steven A. Stofferahn (Kalamazoo 2013) 288–306.
- Janet L. Nelson, Women and the word in the earlier middle ages, in: dies., The Frankish World, 750–900 (London/Rio Grande 1996) 199–221.
- Willibrord Neumüller, Der heilige Florian und seine Passio, in: Sankt Florian. Erbe und Vermächtnis. Festschrift zur 900-Jahr-Feier von St. Florian (Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 10, Linz 1971) 1–35.
- Richard Newhauser, The Early History of Greed. The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature (Cambridge 2000).
- Richard Newhauser, Towards *modus in habendo*: transformations in the idea of avarice. The early penitentials through Carolingian reform, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 106, Kanonistische Abteilung 75 (1989) 1–22.
- Meta Niederkorn-Bruck, Das Salzburger historische Martyrolog aus der Arn-Zeit und seine Bedeutung für die Textgeschichte des „Martyrologium Bedae“, in: Erzbischof Arn von Salzburg, ed. Meta Niederkorn-Bruck/Anton Scharer (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 40, Wien/München 2004) 155–171.
- Meta Niederkorn-Bruck, Das Sanctorale Salzbugs um 800, 2 Bde. (Wien, Habil. Schrift 1999).
- Jan Frederik Niermeyer/C. van de Kieft, Mediae latinitatis lexicon minus. A Medieval Latin/French/English Dictionary (Leiden/Boston 1976).
- Thomas F. X. Noble, Secular sanctity: forging an ethos for the Carolingian nobility, in: Lay Intellectuals in the Carolingian World, ed. Patrick Wormald/Janet L. Nelson (Cambridge 2007) 8–36.
- Karl Leo Noethlichs, Beamtentum und Dienstvergehen. Zur Staatsverwaltung in der Spätantike (Wiesbaden 1981).
- Otto Gerhard Oexle, Potens und Pauper im Frühmittelalter, in: Bildhafte Rede im Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion, ed. Wolfgang Harms/Klaus Speckenbach/Herfried Vögel (Tübingen 1992) 131–149.
- J.D.A. Ogilvy, *Mimi, scurrae, histriones*: entertainers of the early middle ages, in: Speculum 38 (1963) 603–619.
- Tomás O'Sullivan, *Predicationes Palatinae*: The Sermons in Vat. Pal. lat. 220 as an Insular Resource for the Christianization of Early Medieval Germany (Ph.D. dissertation, Saint Louis University 2011).
- Lutz E. von Padberg, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51, Stuttgart 2003).
- Lutz von Padberg, Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert (Stuttgart 1995).
- Daniel Carlo Pangerl, Die Metropolitanverfassung des karolingischen Frankenreiches (MGH Schriften 63, Hannover 2011).
- Évelyne Patlagean, Pauvreté économique e pauvreté sociale a Byzance, 4^e–7^e siècles (Paris 1977).
- Steffen Patzold, Bildung und Wissen einer lokalen Elite des Frühmittelalters: das Beispiel der Landpfarrer im Frankenreich des 9. Jahrhunderts, in: La culture du haut Moyen Âge. Une question d'élites?, ed. François Bougard/Régine Le Jan/Rosamond McKitterick (Collection Haut Moyen Âge 7, Turnhout 2009) 377–391.
- Steffen Patzold, Die Bischöfe im karolingischen Staat. Praktisches Wissen über die politische Ordnung im Frankenreich des 9. Jahrhunderts, in: Staat im frühen Mittelalter, ed. Stuart

- Airlie/Walter Pohl/Helmut Reimitz (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 11, Wien 2006) 133–162.
- Steffen Patzold, „Einheit“ versus „Fraktionierung“. Zur symbolischen und institutionellen Integration des Frankenreichs im 8./9. Jahrhundert, in: *Visions of Community in the post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100*, ed. Walter Pohl/Richard Payne/Clemens Gantner (Farnham/Burlington 2012) 375–390.
- Steffen Patzold, *Episcopus*. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts (Mittelalter-Forschungen 25, Ostfildern 2008).
- Steffen Patzold, Normen im Buch. Überlegungen zu Geltungsansprüchen so genannter ‚Kapitularen‘, in: *Frühmittelalterliche Studien* 41 (2007) 331–350.
- Steffen Patzold, Den Raum der Diözese modellieren? Zum Eigenkirchen-Konzept und zu den Grenzen der *potestas episcopalis* im Karolingerreich, in: *Les élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination – du VI^e au XI^e siècle*, ed. Philippe Depreux/François Bougard/Régine Le Jan (Actes du colloque de Göttingen 2005, Turnhout 2007) 225–245.
- Steffen Patzold, Überlegungen zu Geltungsansprüchen so genannter ‚Kapitularen‘, in: *Frühmittelalterliche Studien* 41 (2007) 331–350.
- Herbert Paulhart, Das Fragment eines Mondseer Homiliars in der Linzer Kapuzinerbibliothek, in: *Jahrbuch der Stadt Linz* 1966 (Linz 1967) 349–356.
- Frederick S. Paxton, *Christianizing Death. The Creation of a Ritual in Early Medieval Europe* (Ithaca/London 1996).
- Kathy Lynne Roper Pearson, *Conflicting Loyalties in Early Medieval Bavaria. A View of Socio-Political Interaction, 680–900* (Aldershot 1999).
- Stephen Pelle, An edition of an unstudied early Carolingian sermon collection, in: *The Journal of Medieval Latin* 23 (2013) 87–160.
- Herbert Penzl, *Gimer min ros*: How German was taught in the ninth and eleventh centuries, in: *The German Quarterly* 57, 3 (1984) 392–401.
- Stefan Petersen, Wann starb die Heilige Walburga? Zu Leben und Tod der letzten Äbtissin von Heidenheim, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 116 (2005) 7–18.
- Owen M. Phelan, Textual transmission and authorship in Carolingian Europe. *Primo paganus*, baptism, and Alcuin of York, in: *Revue Bénédictine* 118 (2008) 262–288.
- Guy Philippart, Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques (Typologie des sources du moyen âge occidental 24/25, Turnhout 1977).
- Walter Pohl, Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa, 567–822 n. Chr. (München ²2002).
- Walter Pohl, Liturgia di Guerra bei regni altomedievali, in: *Rivista di storia del cristianesimo* 5 (2008) 29–44.
- Brigitte Pohl-Resl, Vorsorge, Memoria und soziales Ereignis: Frauen als Schenkerinnen in den bayerischen und alemannischen Urkunden des 8. und 9. Jahrhunderts, in: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 103 (1995) 265–287.
- Rudolf Pokorny, Eine Brief-Instruktion aus dem Hofkreis Karls des Großen an einen geistlichen Missus, in: *Deutsches Archiv* 52 (1996) 57–83.
- Rudolf Pokorny, Ein unbekannter Synodalsermo Arnos von Salzburg, in: *Deutsches Archiv* 39, 2 (1983) 379–394.
- Marianne Pollheimer, Hrabanus Maurus – the Compiler, the Preacher, and his Audience, in: *Sermo doctorum. Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West*, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (Sermo 9, Turnhout 2013) 203–228.
- Karla Pollmann, Augustinus, Die christliche Bildung (De doctrina christiana) (Stuttgart 2002).

- Karla Pollmann, *Doctrina Christiana*. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus' *De doctrina christiana* (Paradosis 41, Freiburg 1996).
- Albert Poncelet, *Catalogus Codicum hagiographicorum latinorum, Bibliothecae Universitatis Wirzburgensis*, in: *Analecta Bollandiana* 32 (1913) 408–438.
- Christina Pössel, *Authors and recipients of Carolingian capitularies, 779–829*, in: *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, ed. Richard Corradini/Rob Meens/Christina Pössel/Philip Shaw (*Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 12, Wien 2006) 253–274.
- Joseph-Claude Poulin, *Saint Léger d'Autun et ses premiers biographes (fin VII^e-milieu IX^e siècle)*, in: *Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, 4^e série, 14 (1977) 167–200.
- Joseph-Claude Poulin, *Les libelli dans l'édition hagiographique avant le XII^e siècle*, in: *Livrets, collections et textes. Études sur la tradition hagiographique latine*, ed. Martin Heinzelmann (*Beihefte der Francia* 63, Ostfildern 2006) 15–193.
- Gregor Predel, *Vom Presbyter zum Sacerdos. Historische und theologische Aspekte der Entwicklung der Leistungsverantwortung und Sacerdotalisierung des Presbyterates im spätantiken Gallien* (*Dogma und Geschichte* 4, Freiburg 2005).
- Friedrich Prinz, *Arbeo von Freising und die Agilulfinger*, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 29 (1966) 580–590.
- Friedrich Prinz, *Kleinhelfendorf. Das Martyrium des heiligen Emmeram*, in: *Schauplätze der Geschichte in Bayern*, ed. Alois Schmid/Katharina Weigand (München 2003) 24–40.
- Janneke Raaijmakers, *The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744 – c. 900* (Cambridge 2012).
- Helmut Reimitz, *Omnes Franci*. Identifications and identities of the early medieval Franks, in: *Franks, Northmen, and Slavs. Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, ed. Ildar H. Garipzanov/Patrick J. Geary/Przemysław Urbańczyk (*Cursor mundi* 5, Turnhout 2008) 51–68.
- Helmut Reimitz, *Grenzen und Grenzüberschreitungen im karolingischen Mitteleuropa*, in: *Grenze und Differenz im frühen Mittelalter*, ed. Walter Pohl/Helmut Reimitz (*Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 1, Wien 2000) 105–166.
- Helmut Reimitz, *Die Konkurrenz der Ursprünge in der fränkischen Historiographie*, in: *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters*, ed. Walter Pohl (*Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 8, Wien 2004) 191–209.
- Kurt Reindel, *Grundlegung: Das Zeitalter der Agilolfinger*, in: *Handbuch der bayerischen Geschichte* 1, ed. Max Spindler (München ²1981) 99–245.
- Irene van Renswoude, *Licence to speak. The Rhetoric of Free Speech in Late Antiquity and the early Middle Ages* (Dissertation, Utrecht 2011).
- Timothy Reuter, *Assembly politics in western Europe from the eighth century to the twelfth*, in: *The Medieval World*, ed. Peter Linehan/Janet L. Nelson (London 2001) 95–129.
- Roger E. Reynolds, *A florilegium on the ecclesiastical grades in Clm 19414: testimony to ninth-century clerical instruction*, in: *Ders., Clerical Orders in the Early Middle Ages: Duties and Ordination* (Variorum 1999) VI, 235–259.
- Roger E. Reynolds, *An unexpected manuscript fragment of the ninth-century canonical Collection in two books*, in: *Ders., Law and Liturgy in the Latin Church, 5th-12th Centuries* (Variorum 1994) VII, 35–38.
- Roger E. Reynolds, *Canon law collections in early ninth-century Salzburg*, in: *Ders., Law and Liturgy in the Latin Church, 5th-12th Centuries* (Variorum 1994) VI, 15–38.
- Roger E. Reynolds, *The Organisation, Law and Liturgy of the Western Church, 700–900*, in: *The New Cambridge Medieval History* 2, c.700–c.900, ed. Rosamond McKitterick (Cambridge 1995) 587–621.

- Roger E. Reynolds, The Pseudo-Hieronymian *De septem ordinibus ecclesiae*: notes on its origins, abridgments and use in early medieval canonical collections, in: *Revue Bénédictine* 80 (1970) 238–252.
- Pierre Riché, Les bibliothèques de trois aristocrates laïcs carolingiens, in: ders., *Instruction et vie religieuse dans le Haut Moyen Age* (London 1981) 87–104.
- Pierre Riché, *Education and Culture in the Barbarian West* (Columbia 1976).
- Michael Richter, *The Formation of the Medieval West. Studies in the Oral Culture of the Barbarians* (Dublin 1994).
- Michael Richter, Die Sprachenpolitik Karls des Großen, in: *Die Sprachwissenschaft* 7 (1982) 412–437.
- Michael Richter, *The Oral Tradition in the Early Middle Ages* (Typologies des sources du moyen âge occidental 71, Turnhout 1994).
- Rudolf Riecks, Vergil und die römische Geschichte, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 31, 2 (Berlin/New York 1981) 728–868.
- Josef Riedmann, Unbekannte frühkarolingische Handschriftenfragmente in der Bibliothek des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum, in: *MIÖG* 84 (1976) 262–289.
- Josef Riedmann, Die ältesten Handschriftenfragmente in der Bibliothek des Museum Ferdinandeum, in: *Veröffentlichungen des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum* 56 (1976) 129–140.
- Alice Rio, Freedom and unfreedom in early Medieval Francia: the evidence of the legal *Formulae*, in: *Past&Present* 103 (2006) 7–40.
- Alice Rio, High and low: ties of dependence in the Frankish kingdoms, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 18 (2008) 43–68.
- Alice Rio, *Legal Practice and the Written Word in the Early Middle Ages. Frankish Formulae, c. 500–1000* (Cambridge 2009).
- Michael John Roberts, *The Humblest Sparrow: the Poetry of Venantius Fortunatus* (University of Michigan 2009).
- Werner Rösener, Vom Sklaven zum Bauern. Zur Stellung der Hörigen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft, in: *Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des Ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000)*. Festschrift für Dieter Hägermann zum 65. Geburtstag, ed. Brigitte Kasten (München 2006) 71–89.
- Christian Rohr, Zur Konstruktion einer Passio: Überlegungen zur Langfassung der Passio Floriani und ihrem Verhältnis zur Passio Irenaei und zum Martyrologium Hieronymianum, in: *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. Frühmittelalterliche Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik*, ed. Richard Corradini/Maximilian Diesenberger/Meta Niederkorn-Bruck (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 18, Wien 2010) 147–154.
- Barbara Rosenwein, *To Be the Neighbor of Saint Peter* (Ithaca/London 1989).
- Barbara Rosenwein, *Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe* (Ithaca-NY 1999).
- Catherine Saliou, Du légendier au sermonnaire: avatars de la *Passio Sebastiani*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 36 (1990) 285–297.
- Cesare Scalco, La biblioteca arcivescovile di Udine (Padova 1979).
- Anton Scharer, Charlemagne's daughters, in: *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald*, ed. Stephen Baxter/Catherine E. Karkov/Janet L. Nelson/David Pelteret (Studies in early Medieval Britain, Farnham/Burlington 2009) 269–282.
- Georg Scheibelreiter, *Die barbarische Gesellschaft: Mentalitätsgeschichte der europäischen Achsenzeit, 5.–8. Jahrhundert* (Darmstadt 1999).
- Georg Scheibelreiter, *Der Bischof in merowingischer Zeit* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 27, Wien/Köln/Graz 1983).

- Wilhelm Scherer, Eine lateinische Musterpredigt aus der Zeit Karls des Großen, in: Zeitschrift für deutsches Altertum 12 (1865) 436–446.
- Karl Otto Scherner, *Ut propriam familiam nutriet* – Zur Frage der sozialen Sicherung in der karolingischen Grundherrschaft, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung 111 (1994) 330–362.
- Rudolf Schieffer, Von Mailand nach Canossa. Ein Beitrag zur Geschichte der Herrscherbuße von Theodosius d. Gr. bis zu Heinrich IV., in: Deutsches Archiv 28 (1972) 333–370.
- Rudolf Schieffer, Eine übersehene Schrift Hinkmars von Reims über Priestertum und Königtum, in: Deutsches Archiv 37 (1981) 511–528.
- Wolfgang Schild, Fehde und Gewalt im Mittelalter. Anmerkungen zur mittelalterlichen Friedensbewegung und Gewaltentwicklung, in: Leben im Mittelalter 2, ed. Günter Gehl/Mathilde Reichertz (Weimar 1998) 95–174.
- Wolfgang Schild, Handhafte Tat, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 2 (2., völlig überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 2011).
- Friedrich Schmitt, Zur Vita Ruperti, in: Frühes Mönchtum in Salzburg, ed. Eberhard Zwink (Salzburg Diskussionen 4, Salzburg 1983) 95–106.
- Adolf Schmitt-Weigand, Rechtspflegedelikte in der fränkischen Zeit (Münstersche Beiträge zur Rechts- und Staatswissenschaft 7, Berlin 1962).
- Gerhard Schmitz, Bonifatius und Alkuin. Ein Beitrag zur Glaubensverkündigung in der Karolingerzeit, in: Alkuin von York und die geistige Grundlegung Europas, ed. Ernst Tremp/Karl Schmuki (Monasterium Sancti Galli 5, Sankt Gallen 2010) 73–90.
- Gerhard Schmitz, Die Reformkonzilien von 813 und die Sammlung des Benedictus Levita, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 56 (2000) 1–31.
- Herbert Schneider, Karolingische Kapitularien und ihre bischöfliche Vermittlung. Unbekannte Texte aus dem Vaticanus latinus 7701, in: Deutsches Archiv 63 (2007) 469–496.
- Reinhard Schneider, Zur rechtlichen Bedeutung der Kapitularientexte, in: Deutsches Archiv 23 (1967) 273–294.
- Reinhold Schneider, Schriftlichkeit und Mündlichkeit im Bereich der Kapitularien, in: (Recht und Schrift im Mittelalter, ed. Peter Classen (Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. Vorträge und Forschungen 23, Sigmaringen 1977) 257–279.
- Hermann Schreibmüller, Audulf, der früheste bezeugte Graf im Tauberggau, in: Mainfränkisches Jahrbuch 3 (1951) 53–69.
- Ute Schwab, Die Sternrunen im Wessobrunner Gebet. Beobachtungen zur Lokalisierung des cgm 22053, zur Hs. BM Arundel 393 und zur Rune Poem V. 86–89 (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 1, Amsterdam 1973).
- Hans Schwank, Gregor der Große als Prediger (Hannover/Linden 1934).
- Emil Seckel, Studien zu Benedictus Levita. VII, Teil II, in: Neues Archiv 35 (1910) 105–191.
- Josef Semmler, Benediktinisches Mönchtum in Bayern im späten 8. und frühen 9. Jahrhundert, in: Frühes Mönchtum in Salzburg (Salzburg Diskussionen 4, Salzburg 1983) 199–218.
- Josef Semmler, Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahr 816, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 74 (1963) 15–82.
- Josef Semmler, Eine Herrschaftsmaxime im Wandel: Pax und concordia im karolingischen Frankenreich, in: Frieden in Geschichte und Gegenwart, ed. Historisches Seminar der Universität Düsseldorf (Kultur und Erkenntnis 1, Düsseldorf 1985) 24–34.
- Josef Semmler, Zehntgebot und Pfarrtermination in karolingischer Zeit, in: Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf zu seinem 75. Geburtstag, ed. Hubert Mordek (Sigmaringen 1983) 33–44.
- Sermo doctorum. Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West, ed. Maximilian Diesenberger/Yitzhak Hen/Marianne Pollheimer (Sermo 9, Turnhout 2013).

- Eric T. Shuler, *Almsgiving and the Formation of Early Medieval Societies* (unpubl. dissertation, Notre Dame 2010).
- Theodor Sickel, *Alcuin-Studien I*, in: *Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften* 79 (1875) 461–550.
- Theodor von Sickel, *Die Entstehung des Schöffengerichts*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* 6 (1885) 1–85.
- Harald Siems, *Bestechliche und ungerechte Richter in frühmittelalterlichen Rechtsquellen*, in: *La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)*, in: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 42, 1 (Spoleto 1995) 509–563.
- Harald Siems, *Zur Entwicklung des Kirchenasyls zwischen Spätantike und Mittelalter*, in: *Libertas: grundrechtliche und rechtsstaatliche Gewährungen in Antike und Gegenwart. Symposium aus Anlass des 80. Geburtstags von Franz Wieacker*, ed. Okko Behrends/Malte Diesselhorst (Ebelsbach 1991) 139–186.
- Harald Siems, *Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen* (MGH Schriften 35, Hannover 1992).
- Harald Siems, *Das Lebensbild der Lex Baiuvariorum*, in: *Rechtssetzung und Rechtswirklichkeit in der bayerischen Geschichte*, ed. Hans-Joachim Hecker/Reinhard Heydenreuther/Hans Schlosser (München 2006) 29–73.
- Michael Sierck, *Festtag und Politik. Studien zur Tagewahl karolingischer Herrscher* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 38, Köln 1995).
- Stefan Sonderegger, *Althochdeutsche Sprache und Literatur. Eine Einführung in das älteste Deutsch. Darstellung und Grammatik* (Berlin 2003).
- Stefan Sonderegger, *Die althochdeutsche Lex Salica-Übersetzung*, in: *Festgabe für Wolfgang Jungandreas zum 70. Geburtstag. Beiträge zur deutschen Sprachgeschichte, Landes-, Volks- und Altertumskunde* (Schriftenreihe zur Trierischen Landesgeschichte und Volkskunde 13, Trier 1964) 113–122.
- Michel Sot, *Le Liber de episcopis Mettensibus dans l'histoire du genre 'Gesta episcoporum'*, in: *Paolo Diacono. Un scrittore fra Tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Udine, 6–9 maggio*, ed. Paolo Chiesa (Udine 2000) 527–549.
- Helmuth Stahleder, *Bischöfliche und adelige Eigenkirchen des Bistums Freising im frühen Mittelalter und die Kirchenorganisation im Jahre 1315. 1. Teil: Bischöfliche und adelige Eigenkirchen bis zum Tod des Bischofs Atto im Jahr 811*, in: *Oberbayerisches Archiv* 104 (1979) 117–188.
- Helmuth Stahleder, *Bischöfliche und adelige Eigenkirchen des Bistums Freising im frühen Mittelalter und die Kirchenorganisation im Jahre 1315: II. Teil: Die Kirchenorganisation nach der Konradinischen Matrikel von 1315*, in: *Oberbayerisches Archiv* 105 (1980) 7–69.
- Helmuth Stahleder, *Hochstift Freising (Freising, Ismaning, Burgrain)* (Historischer Atlas von Bayern, Teil Altbayern, Heft 33, München 1974).
- Clare Stancliffe, *From town to country: the christianization of the Touraine, 370–600*, in: *The Church in Town and Countryside*, ed. Derek Baker (Oxford 1979) 43–59.
- Nikolaus Staubach, *Cultus divinus und karolingischen Reform*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984) 546–581.
- Nikolaus Staubach, *Herkules an der 'Cathedra Petri'*, in: *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag*, ed. Hagen Keller/Nikolaus Staubach (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 23, Berlin/New York 1994) 383–402.
- Nikolaus Staubach, *Rex christianus. Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Karls des Kahlen 2: Die Grundlegung der 'religion royale'* (Pictura et poesis 2, Köln/Weimar/Wien 1993).

- Sita Steckel, Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter: Autorität, Wissenskonzepte und Netzwerke von Gelehrten (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel im Mittelalter und der Frühen Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 2011).
- Roland Steinacher, Wenden, Slawen, Vandalen. Eine frühmittelalterliche pseudologische Gleichsetzung und ihre Nachwirkungen, in: Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters, ed. Walter Pohl (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 8, Wien 2004) 329–353.
- Elias Steinmeyer, Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler (Berlin 1916).
- Peter Štih, The Middle Ages between the Eastern Alps and the Northern Adriatic. Select Papers on Slovene Historiography and Medieval History (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450, vol. 11, Leiden/Boston 2010).
- Heinz E. Stiene, Drei Beobachtungen zu karolingischen Gedichten, in: Wiener Studien 118 (2005) 193–312.
- Marco Stoffela, Le relazioni tra Baviera e Toscana tra VIII e IX secolo: appunti e considerazioni preliminari, in: *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age* 120, 1 (2008) 73–85.
- Rachel Stone, Morality and Masculinity in the Carolingian Empire (Cambridge 2012).
- Rachel Stone, Kings are different: Carolingian mirrors for princes and lay morality, in: *Le prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, ed. Frédérique Lachaud/Lydwine Scordia (Publications des Universités de Rouen et du Havre 2007) 69–86.
- Joanna Story, Carolingian Connections: Anglo-Saxon England and Carolingian Francia, c. 750–870 (Aldershot/Burlington 2003).
- Wilhelm Störmer, Adelsgruppen im früh- und hochmittelalterlichen Bayern (Studien zur bayerischen Verfassungs- und Sozialgeschichte 4, München 1972).
- Wilhelm Störmer, Der junge Arn in Freising. Familienkreis und Weggenossen aus dem Freisinger Domstift, in: Erzbischof Arn von Salzburg, ed. Meta Niederkorn-Bruck/Anton Scharer (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 40, Wien/München 2004) 9–26.
- Wilhelm Störmer, Eine Adelsgruppe um die Fuldaer Äbte Sturm und Eigil und den Holzkirchener Klostergründer Troand, in: Gesellschaft und Herrschaft. Forschungen zu sozial- und landesgeschichtlichen Themen vornehmlich in Bayern. Festgabe für Karl Bosl zum 60. Geburtstag, ed. Richard van Dülmen (München 1969) 1–34.
- Wilhelm Störmer, Früher Adel. Studien zur politischen Führungsschicht im fränkisch-deutschen Reich vom 8. bis 11. Jahrhundert (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 6, 1 und 2, Stuttgart 1973).
- Wilhelm Störmer, Zur Bedeutung der Gerichtsprozesse in den Freisinger Traditionen (8./9. Jahrhundert), in: Bayerische Geschichte. Landesgeschichte in Bayern. Festgabe für Alois Schmid zum 60. Geburtstag, ed. Konrad Ackermann/Herman Rumschöttel (München 2005) 255–273.
- Wilhelm Störmer, Schäftlarn, Murrhardt und die Waltriche des 8. und 9. Jahrhunderts. Klostergründungen und adelige Sippenbeziehungen im bayerisch-württembergischen Raum, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 28 (1965) 47–81.
- Wilhelm Störmer, Die bayerische Herzogskirche, in: Der hl. Willibald – Klosterbischof oder Bistumsgründer?, ed. Harald Dickerhof/Ernst Reiter/Stefan Weinfurter (Eichstätter Studien, NF 30, Regensburg 1990) 115–142.
- Joseph van der Straeten, Les manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque municipale de Bourges, in: *Analecta Bollandiana* 85 (1967) 75–117.
- Joachim Studtmann, Die Pönformel der mittelalterlichen Urkunden, in: Archiv für Urkundenforschung 12 (1932) 251–347.
- Josef Sturm, Die Anfänge des Hauses Preysing (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 8, München 1931, ND Aalen 1974).

- Harry W. Tajra, *The Martyrdom of St. Paul. Historical and Judicial Context, Traditions and Legends* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2, 67, Tübingen 1994).
- Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000). Festschrift für Dieter Hägermann zum 65. Geburtstag, ed. Brigitte Kasten (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beihefte 184, Stuttgart 2006).
- Hans Georg Thümmel, Materialien zum liturgischen Ort der Predigt in der alten Kirche, in: *Predigt in der alten Kirche*, ed. Ekkehard Mühlberg/Johannes van Oort (Kampen 1994) 115–122.
- Hans Thurn, Die Pergamenthandschriften der ehemaligen Dombibliothek (Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg, Bd. 3, Hälfte 1, Wiesbaden 1984).
- Pierre Toubert, La théorie du mariage chez les moralists carolingiens, in: *Il matrimonio nella società altomedievale 1* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 24, 1, Spoleto 1977) 233–285.
- Matthias Tischler, Die ‚Divisio regnorum‘ von 806 zwischen handschriftlicher Überlieferung und historiographischer Rezeption, in: *Herrscher- und Fürstentestamente im westeuropäischen Mittelalter*, ed. Brigitte Kasten (Norm und Struktur 29, Köln/Weimar/Wien 2008) 193–258.
- William Tydeman, *The Medieval European Stage, 500–1550* (Cambridge 2001).
- Karl Ubl, Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens, 300–1000 (Millennium-Studien zur Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 20, Berlin/New York 2008).
- Walter Ullmann, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship. The Birkbeck Lectures 1968–1969* (London 1969).
- Marc van Uytanghe, Les expressions du type *quod vulgo vocant* dans des textes latins antérieurs au Concile de Tours et aux Serments de Strasbourg : témoignages lexicologiques et sociolinguistiques de la ‘langue rustique romaine’?, in: *Zeitschrift für romanische Philologie* 105 (1989) 28–49.
- Marc van Uytanghe, Quelques observations sur la communauté linguistique dans la Romania du IX^e siècle, in: *Entre Babel et Pentecôte: différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIII^e–XVI^e siècle)*, ed. Peter von Moos (Gesellschaft und individuelle Kommunikation in der Vormoderne 1, Münster/Zürich/Berlin 2008) 317–337.
- Carine van Rhijn, *Shepherds of the Lord. Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period* (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 6, Turnhout 2007).
- Adriaan E. Verhulst, Karolingische Agrarpolitik: Das Capitulare de villis und die Hungersnöte von 792/93 und 805/06, in: *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie* 13 (1965) 175–189.
- Adriaan E. Verhulst/Georges Declercq, L’actio et le souvenir de saint Amand en Europe centrale. À propos de la découverte d’une *Vita Amandi antiqua*, in: *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders*, ed. Marc Van Uytanghe/Roland Demeulenaere (Instrumenta patristica 23, La Haye 1991) 503–526.
- Lothar Vogel, Vom Werden eines Heiligen. Eine Untersuchung der Vita Corbiniani des Bischofs Arbeo von Freising (Arbeiten zur Kirchengeschichte 77, Berlin/New York 2000).
- Ernest Vykoukal, Les examens du clergé paroissial à l’époque carolingienne, in: *Revue d’histoire ecclésiastique* 14 (1913) 81–96.
- Mary F. Wack/Charles D. Wright, A new Latin source for the Old English ‘Three Utterances’ exemplum, in: *Anglo-Saxon England* 20 (1991) 187–202.
- Andreas Wacke, Die *potentiores* in den Rechtsquellen. Einfluß und Abwehr gesellschaftlicher Übermacht in der Rechtspflege der Römer, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 13 (Berlin/New York 1980) 562–607.
- Wilhelm Wackernagel, *Das Wessobrunner Gebet und die Wessobrunner Glossen* (Berlin 1827).

- Norbert Wagner, Zu den geographischen Glossen der Wessobrunner Handschrift Clm 22053, in: Althochdeutsch 1: Grammatik, Glossen und Texte, ed. Herbert Kolb/Rolf Bergmann/Heinrich Tiefenbach/Lothar Voetz (Heidelberg 1987) 508–531.
- John Michael Wallace-Hadrill, *The Frankish Church* (Oxford 1983).
- Luitpold Wallach, The genuine and the forged oath of pope Leo III, in: *Traditio* 2 (1955) 37–63.
- Hermann Wartmann, *Urkundenbuch der Abtei Sanct Gallen 1–6* (Zürich 1863–1955).
- Stefan Weinfurter, *Eichstätt im Mittelalter. Kloster – Bistum – Fürstentum* (Regensburg/Eichstätt 2010).
- Jean-Pierre Weiss, Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du V^e siècle, in: *La parole du prédicateur, V^e–XV^e siècle*, ed. Rosa Maria Dessì/Michel Lauwers (Collection du Centre d'études médiévales de Nice 1, Nice 1997) 23–47.
- Johann Weissensteiner, Tegernsee, die Bayern und Österreich. Studien zu Tegerenseer Geschichtsquellen und der bayerischen Stammesgeschichte. Mit einer Edition der *Passio secunda s. Quirini* (Archiv für Österreichische Geschichte 133, Wien 1983).
- Jürgen Weitzel, Schöffe, -ngericht, -nbank: I. Rechtsgeschichte, in: *Lexikon des Mittelalters* 7 (München 1995) 1514–1516.
- Dieter Werkmüller, Handhafte Tat, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 13 (Berlin/New York 1999) 614–616.
- Albert Werminghoff, Zu den bayerischen Synoden am Ausgang des achten Jahrhunderts, in: *Festschrift Heinrich Brunner zum siebzigsten Geburtstag dargebracht von Schülern und Verehrern* (Weimar 1910) 39–55.
- Karl Ferdinand Werner, Missus – marchio – comes. Entre l'administration centrale et l'administration locale de l'Empire carolingien, in: *Histoire comparée de l'administration (IV^e–XVIII^e siècles)*, ed. Werner Paravicini/Karl Ferdinand Werner (Beihefte der Francia 9, München 1980) 191–239.
- G.V.B. West, Charlemagne's involvement in Central and Southern Italy: power and the limits of authority, in: *Early Medieval Europe* 8, 3 (1999) 341–367.
- Chris Wickham, Conclusion, in: *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, ed. Wendy Davies/Paul Fouracre (Cambridge 2010) 238–261.
- Rudolph Willard, The Latin texts of „The Three utterances of the soul“, in: *Speculum* 12 (1937) 147–166.
- Harald Willjung, Arn von Salzburg und das Aachener Reichskoncil vom November 809, in: *1200 Jahre Erzbistum Salzburg. Die älteste Metropole im deutschen Sprachraum*, ed. Heinz Dopsch/Peter F. Kramml/Alfred Stefan Weiß (Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 18, Salzburg 1999) 33–43.
- Charles Witke, *Latin Satire. The Structure of Persuasion* (Leiden 1970).
- Lukas Wolfinger, Die sogenannten „Carmina Salisburgensia“ und der Clm. 14743, in: *Quellen zur Salzburger Frühgeschichte*, ed. Herwig Wolfram (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 44; Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde Erg. Bd. 22, Wien/München 2006) 179–261.
- Herwig Wolfram, Arn von Salzburg und Karl der Große, in: *1200 Jahre Erzbistum Salzburg. Die älteste Metropole im deutschen Sprachraum. Beiträge des Internationalen Kongresses in Salzburg vom 11. bis 13. Juni 1998*, ed. Heinz Dopsch/Peter F. Kramml/Alfred Stefan Weiß (Salzburg 1999) 21–32.
- Herwig Wolfram, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien mit Zusätzen und Ergänzungen* (2., gründlich überarbeitete Auflage, Ljubljana 2012).
- Herwig Wolfram, *Die Geburt Mitteleuropas. Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung, 378–907* (Wien 1987).

- Herwig Wolfram, Expansion und Integration – Rätien und andere Randgebiete des Karolingerreichs im Vergleich, in: Wandel und Konstanz zwischen Bodensee und Lombardei zur Zeit Karls des Großen. Kloster St. Johann in Münstair und Churrätien. Tagung 13. – 16. Juni 2012 in Münstair (Zürich 2012) 251–260.
- Herwig Wolfram, Grenzen und Räume. Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung (Österreichische Geschichte 378–907, Wien 1995).
- Herwig Wolfram, Libellus Virgilii. Ein quellenkritisches Problem der ältesten Salzburger Güterverzeichnisse, in: Vorträge und Forschungen 20 (1974) 177–214.
- Herwig Wolfram, Salzburg, Bayern, Österreich. Die *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* und die Quellen ihrer Zeit (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 31, Wien/München 1995).
- Herwig Wolfram, Sprache und Identität im Frühmittelalter mit Grenzüberschreitungen, in: Sprache und Identität im frühen Mittelalter, ed. Walter Pohl/Bernhard Zeller (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 20, Wien 2012) 39–59.
- Ian N. Wood, The gifts of Wearmouth and Jarrow, in: *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, ed. Wendy Davies/Paul Fouracre (Cambridge 2010) 89–115.
- Ian N. Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe, 400–1050* (Harlow etc. 2001).
- Clare Woods, Six new sermons by Hrabanus Maurus on the virtues and vices, in: *Revue Bénédictine* 107 (1997) 280–306.
- Charles D. Wright, Bischoffs theory of exegesis and the Genesis commentary in Munich clm 6302: a critique of a critique, in: *The Journal of Medieval Latin* 10 (2000) 115–175.
- Heinz Zatschek, Die Benützung der *Formulae Marculfi* und anderer Formulare Sammlungen in den Privaturkunden des 8. bis 10. Jahrhunderts, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 42 (1927) 165–267.
- Nicole Zeddies, Bonifatius und zwei nützliche Rebellen: die Häretiker Aldebert und Clemens, in: *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter. Historische und juristische Studien zur Rebellion*, ed. Marie Theres Fögen (*Ius Commune Sonderheft* 70, Frankfurt am Main 1995) 217–263.
- Bernhard Zeller, Writing Charters as a Public Activity: The Example of the Carolingian Charters of St Gall, in: *Medieval Legal Process: Physical, Spoken and Written Performances in the Middle Ages*, ed. Marco Mostert/Paul Barnwell (*Utrecht Studies in Medieval Literacy* 22, Turnhout 2011) 27–37.
- Karl Zeumer, Ueber die älteren fränkischen Formelsammlungen, in: *Neues Archiv* 6 (1881) 9–115.
- Michel Zink, La prédication en langues vernaculaires, in: *Le Moyen Age et la Bible*, ed. Pierre Riché (Paris 1984) 489–516.
- Erich Zöllner, Awarisches Namengut in Bayern und Österreich, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 58 (1950) 244–266.
- Thomas Zotz, In Amt und Würden. Zur Eigenart „offizieller“ Positionen im früheren Mittelalter, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 22 (1993) 1–23.

Register

- Aachen 22, 24, 46, 71, 95, 98, 155, 161, 175, 216, 226, 280, 313, 316, 339, 353 f., 381
Abel 286, 317 f.
Abdo und Sennes, Hll. 265 Anm. 251.
Adalbert, Abt von Tegernsee 50, 283
Adalbert, Abt 363
Adalhard, Abt von Corbie 9, 63, 86, 139
Adalman, Abt von Wessobrunn 350
Adalram, Erzb. von Salzburg 58 f., 104, 150, 181 f.
Adalwin, Bf. von Regensburg 104, 242 f., 275, 287, 290
Adela 179
Adilbert, bayer. Gf. 46
Aegeas 272
Aethelhard, Erzb. von Chantenbury 60 f., 65 f.
Aethelred, Kg. von Northumbria 65
Aethelthryth, Äbtissin von Ely 87 ff.
Agatha, Hl. 260 ff., 263 f., 315
Agilolfinger 20, 43, 55, 193 f., 203, 208, 215, 230, 236 f., 249, 251 f., 255, 271, 291
Agnes, Hl. 37, 264, 271, 315
Agobard, Bf. von Lyon 9, 139, 141, 258
Ägypten 293, 324
Aibling 282 ff., 364, 469
Alauuich 116
Albrich, iudex 282
Aldebert, Abt von Ferrières 33 f.
Aldebert, Gegner des Bonifatius 199 – 201
Alemannien 182, 210, 240
Alexandria 324
Alhfrit, Kg. der Westsachsen 146
Alim, Bf. von Säben 62
Alkuin von York 7 f., 10, 22 f., 25, 33, 35 f., 38 f., 41 f., 43, 45, 47 ff., 59, 60, 61 – 73, 75 – 82, 85, 87 f., 91, 103, 107, 130, 133, 139, 141, 144 f., 149 f., 152 f., 155, 159 f., 165, 172, 179, 186, 214, 217, 219 f., 221, 223 f., 227, 230, 244, 280, 289 f., 291, 292, 294 – 296, 298 f., 303, 305, 309 ff., 316, 320 f., 323, 325, 327, 335, 338 f., 342, 346 f., 349, 368, 378, 380 – 383, 385, 390, 392
Allershausen 45, 123, 336, 359 f., 361 f., 363 f.
Almachius 92, 307
Alpen 119, 219
Alprih 116
Alta 360
Altötting 101, 288
Amalchius 268
Amandus, Hl. 32 107, 130 f., 136, 139 f., 141, 152, 260, 270 f.
Ambrosius Autpertus 295 f., 319
Ambrosius, Bf. von Mailand 4, 168, 293, 295
Ampermoching 362
Ampricho 116
Andreas, Ap. 272, 384, 415
Andreas, Bf. von Vicenza 124
Angeln 73
Angilbert, Abt von Saint-Riquier 64, 72, 139, 167
Angilram, Bf. von Metz 323
Antiochus, Kg. 315
Antonius, Hl. 148 f.
Ansegisel 322 f.
Anserich 257
Anzing 350
Aphrodisia 260 f.
Arbeo, Bf. von Freising 20, 54, 106, 109, 113, 149 – 152, 156, 171, 182, 206 – 213, 248, 249 ff., 252 f., 254 f., 257, 259, 263, 288
Ardbert 381
Ares 246
Arichis, Hzg. von Benevent 194
Arn, Erzb. von Salzburg 12, 14, 18, 22 – 26, 32, 34 f., 38, 41, 43 f., 46, 50, 53 f., 61 f., 69, 74, 77, 86, 94, 98, 101 f., 103 f., 126, 129, 130, 149, 153, 159 f., 168, 175, 177, 187 f., 191, 193, 214 – 220, 223 f., 227, 229 f., 231 f., 237 ff., 240 ff., 243, 244, 246 f., 259, 270, 273, 275 f., 278, 280 ff., 283 f., 287 ff., 290 ff., 310 f., 314 f., 320 f., 331, 345, 346, 368 f., 376 f., 379 ff., 385 ff., 388, 392
Arnulf von Metz, Hl. 185, 322
Arpehr, presbyter 242 f.
Aschheim 123, 231, 249
Ascrih, presbyter 124 f.
Assenhausen bei Pellheim 359 f.
Aßling 350
Attigny 9, 133
Atto, Bf. von Freising 50, 53 f., 112, 124, 238 f., 240, 242, 247, 275, 282, 283 f., 288, 291, 352
Audoin, Bf. von Rouen 145, 149

- Audulf, Bayernpräfekt 39, 39–44, 47, 62, 86,
190 f., 215, 223, 230, 241, 243, 244, 247,
369, 381 f., 385 f., 388, 392
- Augsburg 123, 153, 193, 363, 95, 104
- Augusta 91
- Augustinus, Bf. von Canterbury 73
- Augustinus, Bf. von Hippo 4, 6 f., 27, 58, 61, 99,
134, 153, 166–175, 183 f., 190, 228, 293 f.,
298, 333, 342, 346, 377
- Autun 91
- Awaren 106, 150, 152 f., 172, 241
- Balderich, Hzg. von Friaul 98
- Baldo 163, 170
- Bartholomaeus, Ap. 265
- Basken 136, 260
- Baturich, Bf. von Regensburg 123, 126, 363 f.
- Bayerischzell 302
- Bayern 15, 17 f., 20, 26 ff., 30, 33 ff., 39, 41 ff.,
44 f., 47, 50, 53, 57, 69, 90, 95, 106, 111,
116, 123, 150, 155, 163, 183, 185, 188,
193 ff., 196 ff., 201, 203 ff., 206 f., 208,
210 ff., 215 f., 217, 222, 229 ff., 236 ff.,
240 ff., 246 f., 250, 253, 257, 259, 269 f.
281 f., 286, 290 f., 306, 316, 337, 352, 364,
367, 377 f., 380 ff., 383, 385 f., 388, 391 f.,
414
- Bego, Gf. von Aquitanien 306
- Benedictus, diaconus 121
- Benedikt von Aniane 72, 77, 162, 351
- Benedikt von Nursia 144
- Beonrad, Abt von Echternach 72
- Berg 359
- Bernhard, Kg. von Italien 299
- Bernhard von Septimania 89
- Bernold, Bf. von Strassburg 181 f.
- Bertharius 53 f., 241, 243, 282 f., 287
- Bertolde 384
- Birka 12
- Bischofshofen 46
- Blancidius 70 f.
- Böhmen 40, 45
- Bonifatius, Bf. von Mainz, 88, 100, 151, 179,
180, 196 f., 199, 200, 210–213
- Bonifatius, Bf. von Karthago 144
- Bourges 224
- Briten 60
- Brun Candidus 77
- Buchbach 121
- Bulgaren 97
- Burchard, Bf. von Würzburg 202
- Byzanz 319
- Caecilia, Hl. 92, 266, 268, 307, 371
- Calvinus, presbyter 70 f., 79, 160
- Candidus 70 Anm. 68, 139, 290 Anm. 373
- Cassianus von Marseille 293 f., 304
- Cassiodor 6 f.
- Castrus 150, 212
- Catania 196
- Cathwulf 8, 221
- Celsus, Hl. 91
- Chadold, presbyter 189
- Chaletricus, Bf. von Chartres 59
- Chalkedon 94, 245 f.
- Chalon-sur-Saône 109, 115, 135, 138, 142, 304,
312–314.
- Chiemsee, 45, 246, 282 f., 287, 290
- Chlodulf 322
- Chlothar II., fränk. Kg. 270
- Christus 22 f., 29, 51, 58, 61 f., 66 f., 74, 76, 79,
84, 97, 107, 145, 148, 151, 169, 174, 183 f.,
195, 199 f., 228, 272, 285 f., 297, 300, 337,
342, 350, 352, 356, 370
- Chrodegarius, Gf. 381
- Chrodegang, Bf. von Metz 6, 73
- Chromatius, Bf. von Aquileia 296
- Chrysologus, Bf. von Ravenna 296
- Cicero 6 ff., 10, 166, 219
- Claudius von Turin 198
- Clemens peregrinus 156
- Clemens, Gegner des Bonifatius 201
- Clothar II., fränk. Kg. 270
- Clovesho 138, 141
- Constantia, Ks.in 372, 307, 373
- Constans, Ks. 373
- Constantius, Ks. 147
- Corbie 372 ff.
- Corbinian, Hl. 31, 48, 54, 149–152, 171, 203,
206, 208 f., 210 ff., 257, 259, 362, 302
- Cordoba 223
- Cornelius 172
- Cosmas, Hl. 266, 268
- Cotafid 384
- Cotapehrt 359 f.
- Coteram, bayer. Gf. 240 f., 302, 392
- Coteschalch 302
- Cozolt 114, 120
- Cozroh 97, 107 f., 287 f., 352, 357 f., 362, 363 f.,
413

- Cundhari, Abt 50
 Cundhart, presbyter 121
 Cunibert, Bf. von Winchester 65
 Cyprian, Bf. von Karthago 134
 Cysoing 47

 Damasus I., P. 261
 Damian, Hl. 266, 268
 Dänen 97
 David 75, 228, 258
 Decius, Ks. 268, 306 f.
 Deotker, Abt von Herrieden 241
 Deotold 48 f., 384
 Deotpald 302
 Desiderius, Bf. von Cahors 89, 138
 Dhuoda 5, 48, 55, 80, 83, 89 ff., 349, 382
 Diedenhofen 40, 105, 328, 330
 Diokletian, Ks. 92, 245
 Dionysius, Hl. 32 Anm. 60, 291 Anm. 379, 384
 Dobdagrecus 282
 Dominicus 189
 Dorfen 114
 Dotto, fränk. Gf. 269 f.

 Eanbald, Erzbf. von York 61, 65, 70, 141, 159, 309
 Eardwulf, Kg. von Northumbria 78
 Eberhard, Hzg. von Friaul 47, 199
 Ebo, Bf. von Reims 11, 77, 335
 Eching 96 f., 121, 125
 Echternach 72
 Egilolf 42
 Egippo 372
 Eichstätt 194 ff., 197 f., 202
 Eigil, Abt von Fulda 77
 Einhard 7, 41, 133, 186, 194, 324 f., 327, 332, 343, 345
 Elias 151
 Eligius, Bf. von Noyon 106, 131, 134 f.
 Elipandus, Bf. von Toledo 8, 75, 310 f.
 Ellanmar 108, 120
 Ellanod, archipresbyter 45, 50, 282
 Ellanperht, iudex 44, 243 f., 369
 Elsenbach 242
 Emicho 116
 Emmeram, Hl. 106, 109, 136, 145, 150, 182, 203, 206, 247–259, 263, 271
 Engilhart 124
 Engilpoto 42
 England 64 f., 73, 320, 323

 Erchanbald, bayer. Gf. 282
 Erchanbert, Bf. von Freising 350, 361 f.
 Erchanfrid 48
 Erchanheri, presbyter 95
 Erchinoald, Hausmeier 134
 Eremwulf 201
 Erfurt 207
 Erich, Hzg. von Friaul 42, 44, 81 ff., 84 f., 295, 380 f., 382
 Ermansuinda 336
 Ermoldus Nigellus 11, 77, 181
 Etichone 384
 Euphemia, Hl. 245 f., 267 f.
 Europa 203
 Eusebius Gallicanus 31, 48, 68
 Eustochium 156, 350
 Eutychus, Hl. 132, 159
 Ezechiel 27, 158, 163, 157

 Fardulf, Abt von Saint-Denis 214 f.
 Fater, Abt von Kremsmünster 236
 Felix von Urgel 310
 Ferrandus, Diakon 144
 Florian, Hl. 32, 266
 Folrat 121
 Forchheim 40
 Forchöd 124
 Francho, Bf. von Vicenza 124
 Franken 3, 18 f., 145, 187, 193 f., 201 ff., 205 ff., 210 f., 216, 226, 254 f., 270 f., 323
 Frankfurt 8, 95, 180, 186, 328
 Frauenvils 242
 Freising 20, 28 f., 30 f., 41 f., 44 f., 48, 50, 52 f., 54, 94 f., 96 f., 98, 101 f., 106, 108 ff., 112 ff., 116 f., 120 ff., 123–126, 149 ff., 156, 162, 171, 173, 176, 182, 189 ff., 192, 197, 203, 206, 208, 211, 215, 217, 219, 237–244, 246 ff., 253, 257, 258 f., 263, 273, 275, 277, 281 f., 283, 287–291, 302, 305, 320, 326, 336, 343, 348, 350 ff., 353 f., 357 f., 359 f., 361 f., 363 f., 367 f., 369, 376, 381, 386, 388, 391, 413, 415
 Fridugis, Abt von Tours 23
 Fulda 7, 73, 77, 199, 207, 314
 Fulgentius, Bf. von Ruspe 144, 346
 Fulrad, Gf. 86

 Galater 128, 159, 168
 Gallien 201, 210 f., 265, 106, 147
 Gallus, Hl. 149, 151

- Gaudentius, Bf. von Brescia 296
 Gelasius, 308 f.
 Georg, Hl. 372
 Gerlindis 165 f.
 Germanus, Bf. von Auxerre 147, 149
 Gerold, Bayernpräfekt 39, 42 f., 86, 222, 230, 238 f., 240, 381
 Ghaerbald, Bf. von Lüttich 69, 76, 175 f.
 Gildas 60
 Gisela 88
 Glonn 360 f.
 Goten 147, 222 und 228
 Gottschalk von Orbais 198 f.
 Graman 114
 Gregor der Große, P. 11, 27, 34, 72 f., 99, 142 f., 146, 149, 152, 156 ff., 159–166, 189, 204 f., 210, 233, 294
 Gregor, Bf. von Nazianz 134, 154, 157
 Gregor, Bf. von Tour 149
 Gregor, Bf. von Utrecht 179 ff.
 Gregor II., P. 202, 208 f.
 Gregor III., P. 208, 210
 Grimoald, Bayernhzg. 151, 171
 Grünbach bei Bockhorn 359
 Grün-Wasen-Tegernbach 114
 Gunthram, fränk. Kg. 12
- Hadrian, P. 193
 Hadupehrt 360
 Haguno, presbyter 108, 113 f., 122, 124
 Haguno 336
 Haholf, advocatus 45
 Haholt 237 f., 320
 Haimo von Auxerre 161
 Haistulf, Erzb. von Mainz 37, 72
 Harald Klak, Kg. der Dänen 77
 Hartnid 363 f.
 Hebertshausen 120
 Hebräer 209
 Hechstanus, presbyter 70
 Heidenheim 156
 Heilrat, presbyter 347, 361
 Heimathshofen 351
 Helena, Ks.in 371
 Helfendorf 247 f., 351
 Heliodorus 154
 Helmoïn, Gf. 236, 326 f.,
 Hengilhart 189
 Herchenfeda 90
 Heriolt 363 f.
 Heriuuini, presbyter 95
 Hermpehrt 302
 Hessen 207
 Hieronymus 99, 142, 148, 145–156, 168, 169, 206, 293, 350
 Hilarion, Hl. 148 f.
 Hilarius, Bf. von Arles 131, 143, 146 ff., 152
 Hildebald, Erzb. von Köln 25, 34, 72, 185, 187 f., 219
 Hildegard, Kg.in 88
 Hiltiger, Chorb. 50
 Hinkmar, Bf. von Reims 9 f., 55, 86, 162, 189, 259
 Hiob 258
 Hippolytus, Hl. 265, 306
 Hitto, Bf. von Freising 29, 44 f., 94 f., 97 f., 101, 107–116, 120 f., 123–126, 189, 192, 282, 289 f., 336, 350–354, 357 f., 360–364, 376, 391, 413
 Holzen an der Attel 350
 Homer 2, 139
 Horskeo, presbyter 287
 Hrabanus Maurus, Erzb. von Mainz 7, 37, 72, 161, 168, 170, 199, 299, 337, 385
 Hrocholf 44, 369
 Hroculf, fränk. Gf. 86
 Huarnefret 164 f.
 Huasmot, diaconus 240
 Hucbert, bayer. Hzg. 201
 Hugbert, Hl. 77
 Hugeburc 156 f., 193–198, 201 ff., 204 f., 210, 261
 Hugo, Gf. von Tours 98
 Hrocholf 369
 Hunrich, Abt von Mondsee 124, 193
 Huosi 43, 238 ff., 258
- Idalius, Bf. von Barcelona 186
 Ingelheim 97
 Innichen 116
 Inzemoos 361
 Iovinianus, Ks. 373 f.
 Irene, byz. Ks.in 88
 Irminfrid 287 f.
 Isancrim 239
 Isen 336
 Isidor, Bf. von Sevilla 2, 6 f., 38, 47, 57, 66, 103, 137, 142, 155, 184, 186, 214, 219, 230,

- 232f., 244, 245, 259, 262, 270f., 272f.,
276, 294, 304, 342, 383
Israel 151, 163
- Jacobus, Hl. 265
Jakob 242
Jerusalem 228, 324, 371
Job, bayer. Gf. 243f.
Johannes, Hl. 372ff.
Johannes, Achipresbyter von Freising 114, 116,
125
Johannes, röm. Priester 52
Johannes, Bf. von Ravenna 157
Jonas von Bobbio 145
Jonas, Bf. von Orléans 48, 90f., 133, 337, 347
Joseph, Bf. von Freising 287
Josias 63, 75, 228
Judas Cyriacus, Bf. von Jerusalem 371
Judith, Ks.in 42
Juliana, Hl. 265, 315
Julianus, Ks. 271
Julianus Pomerius 168, 383, 389
Julianus Victor 6
Julianus, Erzb. von Toledo 186
- Kain 286
Karl der Große, Ks. 1ff, 5, 8, 10, 14, 21f., 26, 37,
39, 41f., 44, 54, 69, 72, 75, 76, 86, 92,
104, 108, 112, 127ff., 142, 175ff., 185, 187,
191, 194ff., 214, 217f., 225–229, 230, 236,
273, 279, 281, 300, 302ff., 310, 313f., 316,
318, 323f., 326, 329f., 332, 334, 343, 346,
375, 379, 385, 390f.
Karl der Jüngere, Kg. 225, 229
Karl der Kahle, Kg., K. 86, 115
Karlmann, Hausmeier 201, 212
Karolinger 43, 88, 155, 188, 193, 195, 212, 221,
231, 252, 256, 291, 319, 322f., 325, 379,
391
Karolingerreich 3, 21, 57, 98, 129, 162, 171, 189,
296, 376, 379, 382
Karthago 6, 138, 324
Kehlheim 206
Keyla 41
Kienberg 123 (Unterkienberg, Oberkienberg),
238, 360, 363
Kirchberg 114, 120
Kirchdorf 121
Kleinhelfendorf 252
Konstantin, Ks. 44, 372
- Konstanz 41
Kremsmünster 236
Kyppo 247
Kysalhard, iudex 44, 266, 363, 369
- Lambach 30
Langobarden 16, 20, 330f., 362
Langquaid 206
Lantfrid 53, 242f., 246, 275, 287f.
Lantfrid, advocatus 275, 287
Lantperht, bayer. Hgzssohn 248, 251–256, 263
Laurentius, Hl. 49, 264f., 268, 306f., 371, 384,
415
Lazarus 311
Lechfeld 194
Leidrad, Bf. von Lyon 222, 258f.
Leo I. (der Große), P. 27, 31, 58, 345
Leo III., P. 24, 34f., 187, 216f., 219, 280
Leo IV., P. 136
Leoba 88f.
Leodegar, Hl. 145f., 149, 254, 384
Les Estinnes 207
Lindisfarne 378
Liudewit 96
Liudger, Bf. von Münster 179f., 187
Liutfrid 48
Liutfrid, Abt von Chiemsee 282, 290
Liutpald, bayer. Gf. 45, 123, 363f.
Liutto 359f.
Livius 144
Loinbruck 121
Lorch 43, 266
Lothar I., Ks. 37, 98, 385
Lucca 196
Ludwig der Deutsche, ostfränk. Kg. 41f., 222,
258, 335
Ludwig der Fromme, Ks. 9, 11, 17, 19, 42, 77f.,
97f., 133f., 139f., 167f., 181, 187, 218, 220,
235, 292, 324, 335, 339, 354
Lullus, Erzb. von Mainz 207, 323
Lupus, Bf. von Troyes 146f., 149
Lyon 98, 223, 259
- Maastricht 131, 136
Meginhard, Abt von Tegernsee 284
Meginharius, Gf. von Sens 79, 191, 380
Mailand 6
Mainz 46, 55, 73f., 82, 97f., 114, 129, 135, 138,
155, 160, 176, 180, 187, 199, 204, 207, 278,
281, 285, 312, 314, 316f., 380, 387

- Makkabäer 315
 Malchus, Hl. 206
 Maria, Mutter des Celsus 91
 Maria, Mutter Jesu 385
 Marius, Hl. 51f.
 Marseille 293
 Martha, Hl. 51f.
 Martianus Capella 6
 Martin, Hl. 32, 49, 148f. 370f., 384, 415
 Masona, Bf. von Mérida 147
 Matfrid, Gf. von Orléans 48, 92, 98, 380, 337, 393
 Matthäus, Hl. 55, 183, 186, 319, 349, 372
 Mattighofen 216
 Mauritius, Hl. 32, 269, 271
 Maurus 164, 168
 Maximianus, Ks. 92, 271
 Maximus, Bf. von Turin 27, 57, 296
 Meaux-Paris 110
 Meginfred, camerarius 22, 40, 43, 76, 153, 294
 Meginhart, Gf. 123
 Mericpurc 336
 Michael, Erzengel 174
 Milo von Saint-Amand 136
 Mondsee 26, 123f., 183, 185, 187
 Mohingara 384
 Moses 258
 Müstair 19
 Münster 179, 188

 Nazarius, Hl. 32.
 Nepotianus 154–156
 Nero, Ks. 56f., 263
 Neufahrn 121
 Nicäa 160
 Niederwörth 302
 Nidker, Bf. von Augsburg 123, 363
 Nimwegen 300, 302, 316f.
 Nordafrika 296, 348
 Nordfrankreich 154, 163, 188
 Notker balbulus 127–130, 140, 142f.
 Noyon 134

 Oadalhard, Gf. 50
 Oadalker 360
 Obertaufkirchen 122
 Ober-Untermenzing 302
 Oceanus 156
 Odilbert, Bf. von Mailand 76f.
 Odilo, Bayernhzg. 197, 203f.

 Offa, Kg. von Mercia 65, 77f., 160
 Oportunus, Abt von Mondsee 124
 Orbais 199
 Orendil, bayer. iudex 241ff., 275, 287, 381f., 385, 388, 392
 Orléans 49, 123
 Ornaubach 121
 Osbertus 78
 Ostfranken 202
 Ota 248, 250
 Otachare 241
 Otkar, Chorb. 240f.
 Otker, presbyter 302
 Otperht, iudex 282
 Ottmanshart an der Glonn 359

 Pabo 114
 Paderborn 187, 219
 Paderborner Anonymus 76
 Pannonien 97f., 106
 Papo 114
 Paris 18, 110, 115, 139, 185, 188
 Paschasius Radpertus 140, 307
 Pastor 52
 Paulinus, Bf. von Aquileia 8, 61, 64, 81–85, 91, 107, 116, 172, 215, 295f., 299, 348f., 381f., 383, 389
 Paulinus von Nola 156
 Paulus, Ap. 23, 56f., 59, 71, 76, 87, 115, 128, 132, 159, 209, 371, 293, 303f.
 Paulus, Hl., Bruder des Iohannes 372–374.
 Paulus Diaconus 1, 5, 27, 37, 72, 161, 322, 377
 Paulus von Theben, Hl. 150
 Perahart 331, 336
 Perhtratus 50, 291
 Petrus, Ap. 56f., 59, 119, 134, 184, 209, 262, 271, 345, 384
 Petto 114, 116
 Pfalzel 179
 Pfettrach 45, 336
 Pförring an der Donau 194
 Philippus, Ap. 172
 Piligrim 360–364
 Pilitrud 152
 Pippin, Kg. von Aquitanien 181
 Pippin der Bucklige, Sohn Karls des Großen 236, 326
 Pippin, Kg. von Italien 16, 172, 201, 290
 Pippin II., fränk. Kg. 212
 Pippin III., fränk. Kg. 212, 287f., 232

- Pirhtilo 107f., 116
 Pirmin, Hl. 135
 Pliening 121
 Poapo 363f.
 Poitiers 106
 Prag 30
 Praeiectus, Bf. von Clermont 138
 Priscus 245f., 268
 Proba 294
 Provence 9, 228f.
 Prittlbach 120
 Prosper von Aquitanien 183
 Pseudo-Basilus 295f., 383
 Pseudo-Bonifatius 27, 91, 161, 231, 337, 346
 Pseudo-Cyprian 339f., 340f.
 Pseudo-Hieronymus 168
 Pseudo-Isidor 153
 Pseudo-Marcellus 56
 Puch in Mammendorf an der Maisach 49
 Putilo 116
 Pyrenäen 136
- Quintianus, Hl. 260–264, 315
 Quirinus, Hl. 51f., 284
- Rado, Abt von Saint-Vaast 72
 Rangis 169f.
 Ratger, Abt von Fulda 314f.
 Ratpurúc 44
 Regensburg 25, 30f., 40, 44, 101, 104f., 123,
 126, 150, 206, 241f., 246f., 251, 275, 283,
 287, 290
 Reginhart, centenarius domni imperatoris 50
 Reginhart, Gf. 243f.
 Regino von Prüm 162
 Reginolf 361
 Reginpehrt (versch.) 45, 242f., 273, 275, 360,
 368
 Reims 97, 180, 187, 305, 312
 Reisbach 94f., 101, 104, 114, 117f., 281, 323,
 343, 355
 Richarius, Hl. 64
 Richulf, Erzb. von Mainz 114
 Richulf, Bf. von Soissons 189
 Riedhof 360
 Rihhart 351
 Rihpalt 116
 Rimbach 108, 113, 122
 Rimbert, Hl. 12
 Rimigarius 240
- Rom 6, 34f., 45, 51f., 56, 151, 193, 196, 202,
 207, 210, 211f., 216f., 219, 225, 229, 247f.,
 251f., 280, 306, 371
 Rubo, presbyter 363
 Rudolf von Fulda 88
 Rupert von Salzburg, Hl. 31, 36, 48, 149, 203,
 309
 Rusticus von Marseille 156
- Sachsen 22, 73, 76, 191, 202, 206f., 242, 279,
 335, 347
 Saint-Amand 24, 32, 130, 136, 149, 188, 335
 Saint-Martin in Tours 33, 49
 Saint-Riquier 64, 72, 139, 167
 Saint-Vaast 72
 Salomo, presbyter 336
 Salomon 114, 242f., 301, 336
 Salucho 236
 Salzburg 26, 28, 30, 31ff., 46, 48, 55, 60f., 69,
 71, 98, 101, 103, 117, 121f., 130, 139, 149,
 152, 156, 163, 167f., 173f., 188, 215f., 289,
 298, 342f., 348, 376f., 383, 415f.
- Sarazenen 97, 206
 Scatto 275
 Schäftlarn 116, 243, 384
 Schammach 381
 Scharnitz(-Schlehdorf) 239, 242, 246, 273, 275,
 287, 287–289, 368
 Schlipps 360f.
 Schwindach 124
 Schwindau 125
 Schwindkirchen 108, 113f., 120f., 125
 Sebastian, Hl. 32, 266, 268, 375
 Sedulius Scottus 9
 Sempronius 315, 271
 Septimanien 9, 33, 89
 Sicca 360
 Sigipald 248
 Sigipehrt 125
 Silvester, Hl. 44, 372
 Simon, presbyter 242
 Simon Magus 56f., 263
 Sindpehrt 124
 Sintpert, Bf. von Neuburg-Augsburg 95
 Sixtus, P. 306, 371
 Slawen 40, 59, 70, 181, 230, 260
 Smaragdus, Abt von Saint-Mihiel 55, 325
 Spanien 89, 147, 198
 Spanische Mark 97
 Soissons 109, 189

- Stephan V., P. 187
 Sterzing 116
 St. Gallen 41, 129
 St. Martin in Kienberg 238
 St. Martin in Nörting 239
 St. Martin in Utrecht 179
 Sturmi, Hl. 73
 Sualafeld 326
 Südenland 196
 Südfrankreich 137, 222
 Sundergau 123
 Svindaha 124
 Symphorianus, Hl. 91, 265
 Syrien 324

 Tassilo III., Bayernhzg. 17, 20, 124, 150, 193,
 208, 215, 231, 236, 241, 272, 280, 287,
 289, 326, 367
 Tegernsee 51 ff., 123, 189, 283 f., 287, 290 f.
 Terentianus 373
 Thagaste 6
 Thannkirchen 162, 189 f.
 Thegan 139 f., 324, 335, 343
 Theodo, Bayernhzg. 106, 150, 203
 Theodulf, Bf. von Orléans 63, 69, 87 f., 111, 123,
 223 ff., 227 ff., 230, 235, 256, 258 f., 274,
 292, 297, 305, 325, 381, 387 f., 389
 Thiota 89, 335
 Thüringen 203, 207
 Thüringer 206 f.
 Tiburtius, Hl. 92
 Timo, bayer. Gf. 258 f.
 Timotheus 71, 87, 293
 Titus 71, 310
 Toulouse 98, 110, 115
 Tours 35, 49, 117, 138, 180, 187, 290, 311, 314,
 390
 Troas 132, 159

 Undeo 361
 Unruoch, fränk. Gf., 86

 Unuuona, Bf. von Leicester 160
 Uualdpeht 336
 Ursus, Bf. von Aquileia 280

 Vaison 67
 Valerianus, Ks. 268, 306
 Valerianus, Hl. 92, 307
 Vandalen 146
 Vedastus, Hl. 133, 149, 144 f.
 Velden an der Vils 108, 116, 120
 Venantius Fortunatus 59, 261
 Verdun 362
 Vergil 2, 40, 66, 140
 Viecht (Groß-, Klein-) 369
 Vierkirchen 361
 Virgil, Bf. von Salzburg 20, 204

 Wago, capellanus 351–353, 363
 Walahfrid Strabo 43, 221 f.
 Walgar, capellanus 47
 Weihestephana 258
 Werinhar (Werner I.), Gf. 40, 45, 241, 385
 Wetti 43, 151, 221, 306
 Wichart 45
 Wido, Gf. von der Bretagne 38, 42, 45, 48, 80,
 229 f., 294 f., 298, 325, 349, 368, 382 f.,
 385
 Widonen 45, 242
 Wilfried, Bf. von York 59, 146, 150
 Wilhelm, Gf. von Septimanie 48, 80, 89–91,
 382
 Willibald, Bf. von Eichstätt 194–198, 202 f., 261
 Willibald von Mainz 151, 201–204, 206–210
 Willibrord, Hl. 145 f., 210
 Willihart 116
 Wolfolt 240
 Wynnebald, Hl. 156, 196, 201, 203 f., 205

 Zacharias, P. 199–201
 Zacho, vicarius 283
 Zeno, Bf. von Verona 296

